Etica libertății

Murray N. Rothbard

Sursa: http://mises.ro/75/

*** incompleta, urmeaza a fi traduse capitolele 9-12 si 30**

Prefață

PARTEA ÎNTÂI

INTRODUCERE: LEGEA NATURALĂ

1. Legea naturală şi raţiunea

2. Legea naturală ca „ştiinţă”

3. Legea naturală împotriva legii pozitive

4. Legea naturală şi drepturile naturale

5. Sarcina filosofiei politice

PARTEA A DOUA

TEORIA LIBERTĂŢII

6. O filozofie socială de tip Crusoe

7. Relaţiile interpersonale: schimbul voluntar

8. Relaţiile interpersonale: proprietate şi agresiune

...

13. Pedepsele şi proporţionalitatea

14. Copiii şi drepturile lor

15. „Drepturile omului” ca drepturi de proprietate

16. Informaţia, adevăr şi fals

17. Mita

18. Boicotul

19. Drepturile de proprietate şi teoria contractelor

20. Situaţiile limită

21. „Drepturile” animalelor

PARTEA A TREIA

STATUL ŞI LIBERTATEA

22. Natura statului

23. Contradicțiile interne ale statului

24. Aspectul moral al relațiilor cu statul

25. Despre relaţiile între state

PARTEA A PATRA

TEORII CONTEMPORANE ALTERNATIVE ALE LIBERTĂȚII

26. Economia utilitaristă a pieței libere

27. Isaiah Berlin despre libertatea negativă

28. F.A. Hayek şi conceptul de coerciție

29. Robert Nozick şi imaculata concepție a statului

...

Traducere de Dan Cristian Comănescu, cu excepția capitolelor 6,7,8, traduse de Mihail Vladimir Topan.

Traducere după M. N. Rothbard *The Ethics of Liberty, New York University Press,1998.*

© The Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 36832

© 2005 Institutul Ludwig von Mises - România pentru versiunea on-line în limba română.

Prefață

ÎN MEMORIA LUI

FRANK CHODOROV,

A LUI F.A. („BALDY”) HARPER

şi a tatălui meu,

DAVID ROTHBARD

„După cum ne spune raţiunea, cu toţii ne naştem, aşadar, în mod natural egali, adică avem drepturi egale asupra propriilor noastre persoane, precum şi drepturi egale de a ne prezerva…şi, fiecare om fiind deţinătorul unui drept de proprietate asupra propriei sale persoane, truda trupului său şi munca mâinilor sale sunt după dreptate ale sale, nimeni în afară de el neavând vreun drept asupra lor; va rezulta, prin urmare, că, atunci când scoate un lucru din starea în care a fost furnizat şi lăsat de natură, el şi-a amestecat munca sa cu acel lucru, adăugându-i ceva ce este al său, ceea ce înseamnă că l-a făcut proprietatea sa… Astfel, fiecare om posedând un drept natural asupra propriei sale persoane şi asupra propriilor sale acţiuni şi a propriei sale munci, al căror proprietar este [şi] pe care le numim proprietate, urmează cu siguranţă că nici un om nu poate avea vreun drept asupra persoanei şi proprietăţii altuia; iar dacă fiecare om are un drept asupra persoanei şi a proprietăţii sale, el are şi dreptul să le apere…şi are, prin urmare, dreptul de a pedepsi toate insultele aduse persoanei şi proprietăţii sale.”

Rev. Elisha Williams

(1744)

PREFAŢĂ

Întreaga mea operă se învârte în jurul chestiunii centrale a libertăţii umane. Într-adevăr, convingerea mea a fost că, deşi fiecare disciplină îşi are propria-i autonomie şi integritate, în ultimă instanţă toate ştiinţele şi disciplinele acţiunii umane sunt corelate şi pot fi integrate într-o „ştiinţă”, sau o disciplină a libertăţii individuale. *Man, Economy and State* (2 vol., 1962), în particular, propunea o analiză cuprinzătoare a economiei de piaţă liberă; deşi analiza era praxeologică şi axiologic neutră – şi ea nu pleda direct pentru nici un fel de concluzii politice -, marile virtuţi ale pieţei libere şi relele corespunzătoare intervenţiei coercitive pe această piaţă deveneau, pentru cititorul atent, evidente. Continuarea acestei lucrări, *Power and Market* (1970), ducea mai departe analiza din *Man, Economy and State*, în mai multe direcţii: (a) o analiză sistematică a tipurilor de intervenţie

guvernamentală pe piață arăta limpede puzderia de consecințe nefericite ale unor astfel de intervenții; (b) pentru întâia oară în literatura politico-economică contemporană, era schițat un model al felului în care economia de piață, în întregime lipsită de stat, aşadar, complet liberă (sau anarhistă), putea să funcționeze cu succes; şi (c) era dezvoltată o critică praxeologică şi, prin urmare, tot neutră din punct de vedere axiologic, a lipsei de sens şi de consistență ce caracterizează diversele tipuri de atacuri etice împotriva pieței libere. Această din urmă secțiune făcea tranziția de la teoria pur economică la critica de factură etică, dar ea nu depăşea limitele neutralității axiologice, aşadar, nu propunea o teorie etică pozitivă a libertății individuale. Eram însă conştient că era aproape cu disperare necesar ca cineva să-şi asume această din urmă sarcină, deoarece, după cum va reieşi mai pe larg din prezenta lucrare, nu am crezut nici o clipă că analiza neutră din punct de vedere axiologic, sau teoria economică, sau utilitarismul (filosofia socială standard printre economişti) ar putea, vreodată, deveni suficiente pentru a demonstra definitiv superioritatea libertății. Teoria economică poate fi de folos în ce priveşte furnizarea unei mari părți dintre *datele* necesare unei poziții libertariene, însă ea nu poate furniza o demonstrație pentru însăşi această poziție filosofică. Judecățile privitoare la politică sunt, în mod necesar, judecăți de valoare, prin urmare, filosofia politică este cu necesitate *etică*; aşadar, pentru a furniza o demonstrație definitivă pentru cauza libertății individuale trebuie edificat un sistem etic pozitiv.

Era, de asemenea, limpede pentru mine că nimeni nu era angajat în satisfacerea acestei nevoi stringente. Pe de o parte, până foarte recent, în cursul acestui secol n-au existat, practic, filosofi politici libertarieni. Şi chiar în cursul secolului al XIX-lea, care a fost cu mult mai liberal, doar Herbert Spencer, în remarcabila sa lucrare *Social Statics* (1851), a propus o teorie consistentă şi sistematică a libertății. În *For A New Liberty* (1973) am reuşit, pentru prima oară, să avansez cel puțin schițele sumare ale teoriei mele a libertății şi, de asemenea, [p. XLVIII] să expun şi să apăr crezul politic „anarhocapitalist", mult mai substanțial decât o făcusem în *Power and Market*. Însă *For A New Liberty* era o lucrare mai mult de popularizare decât una academică şi ea se concentra mai ales pe aplicarea crezului liberal la importantele domenii de probleme sociale şi economice din cadrul societății americane. Marea nevoie de a elabora o teorie sistematică a libertății continua să existe.

Cartea de față îşi propune să umple această lacună, să avanseze o teorie etică sistematică a libertății. Cu toate acestea, ea nu este o lucrare de etică *per se*, ci numai una consacrată acelei submulțimi a eticii care se ocupă cu filosofia politică. Prin urmare, ea nu încearcă să demonstreze sau să fundamenteze etica sau ontologia dreptului natural, care furnizează fundamentul pentru teoria politică prezentată în acest volum. Dreptul natural a fost expus şi apărat cum se cuvine în alte părți, de filosofi ai eticii. Astfel, partea I prezintă doar liniile generale ale dreptului natural, care animă această lucrare, fără să-şi propună o apărare exhaustivă a acestei teorii.

Partea a II-a reprezintă substanța propriu-zisă a lucrării, în care îmi prezint teoria libertății. Ea începe, în tradiția celor mai bune tratate de teorie economică, de la condițiile lumii lui „[Robinson] Crusoe", cu diferența că situația şi acțiunile lui Crusoe sunt analizate, aici, nu pentru a deduce concepte economice, ci, mai degrabă, pentru a deduce

principiile moralității drepturilor naturale – în particular, pe acelea ale sferei naturale a proprietății şi a posesiunii, fundamentul libertății. Modelul lui Crusoe ne permite să analizăm acțiunile omului *vis-a-vis* de lumea exterioară din jurul lui, înainte de a lua în calcul complicațiile relațiilor interpersonale.

Cheia teoriei libertății constă în stabilirea drepturilor de proprietate privată, deoarece sfera de acțiune liberă a fiecărui individ nu poate fi circumscrisă decât dacă sunt analizate şi stabilite drepturile sale de proprietate. „Infracțiunea" („*crime*") poate fi atunci definită şi analizată corespunzător, ca fiind o invazie violentă sau o agresiune îndreptată împotriva proprietății legitime a altui individ (care include şi proprietatea individului asupra propriei sale persoane). Teoria pozitivă a libertății devine, prin urmare, o analiză a *ce anume* poate fi considerat a face parte dintre drepturile de proprietate şi, în consecință, *ce anume* poate fi considerat a face parte dintre infracțiuni. Apoi pot fi disecate diverse probleme dificile, dar deosebit de importante, inclusiv drepturile copiilor, teoria corespunzătoare a contractelor, înțelese ca transferuri de titluri de proprietate, problemele spinoase a impunerii respectării legii şi a pedepselor – şi multe altele. Cum problemele legate de proprietate şi de infracțiune sunt, în mod esențial, probleme de *drept*, teoria noastră a libertății formulează, în mod necesar, o teorie normativă a dreptului – în cazul de față a „dreptului liberal". Însă, deşi lucrarea stabileşte liniile generale ale unui sistem de drept liberal, ea nu este decât o schiță, prolegomenele la ceea ce sper să devină codul complet dezvoltat de drept liberal al viitorului. Nădăjduim că se vor afirma juriştii şi specialiştii libertarieni ai teoriei dreptului de care este nevoie pentru a configura în detaliu [p. XLIX] sistemul dreptului liberal, deoarece un asemenea cod va fi necesar pentru funcționarea cu adevărat încununată de succes a ceea ce putem spera că va fi societatea liberală a viitorului.

Accentul acestei lucrări cade pe teoria etică pozitivă a libertății şi pe configurația generală ale dreptului liberal; în limitele unei asemenea discuții nu este nevoie de o analiză sau de o critică detaliată a statului. Partea a III-a prezintă pe scurt felul cum văd eu statul, ca pe duşmanul inerent al libertății şi, într-adevăr, al dreptului autentic. Partea a IV-a analizează cele mai importante teorii contemporane care îşi propun să stabilească o teorie e libertății, în particular, acelea ale lui Mises, Hayek, Berlin şi Nozick. Nu-mi propun să ofer o recenzie amănunțită a operelor lor, ci, mai curând, să mă concentrez pe motivele pentru care consider că teoriile lor nu reuşesc în tentativa de a stabili o ideologie a libertății. În fine, partea a V-a face demersul, practic de pionerat, de a începe expunerea unei teorii a strategiei felului cum se poate trece de la lumea actuală la o lume a libertății – şi, de asemenea, a motivelor pentru care sunt deosebit de optimist în legătură cu perspectivele pe termen lung – şi chiar pe termen scurt – de realizare a nobilului ideal care este o societate liberală, în particular în America.

1. Legea naturală şi rațiunea

Printre intelectualii care se consideră informaţi „ştiinţific”, sintagma „natura omului” este susceptibilă de a avea efectul pe care îl are un steag roşu asupra unui taur. „Omul nu are nici o natură!” este strigătul modern de luptă; iar aserţiunea unui distins politolog, făcută în urmă cu câţiva ani, cu prilejul unei reuniuni a Asociaţiei americane de ştiinţe politice, că „natura omului” este un concept pur teologic, care trebuie eliminat din cadrul oricărei dezbateri ştiinţifice[1], caracterizează bine sentimentul filosofilor politici de astăzi.

Pe parcursul disputei legate de natura omului şi de conceptul mai larg şi mai controversat de „lege naturală”, ambele părţi au proclamat în mod repetat faptul că legea naturală şi teologia sunt inextricabil întrepătrunse. Drept urmare, numeroşi adepţi ai legii naturale şi-au subminat în mod regretabil poziţia în cercurile ştiinţifice sau filosofice, sugerând că metodele raţionale, filosofice, luate separat nu pot demonstra existenţa unei astfel de legi: că pentru supravieţuirea conceptului este necesară credinţa teologică. Adversarii legii naturale, pe de altă parte, s-au arătat încântaţi să fie de acord; deoarece credinţa în supranatural este socotită necesară pentru a crede în legea naturală, conceptul acesta din urmă trebuie azvârlit în afara discursului secular, ştiinţific – şi trebuie consemnat în sfera misterioasă a studiilor teologice. Drept urmare, ideea de lege naturală fondată pe raţiune şi cercetarea raţională practic s-a pierdut[2].

Cel care crede în legea naturală trebuie să facă faţă, prin urmare, ostilităţii ambelor tabere: un grup simte în această poziţie un antagonism faţă de religie; iar celălalt grup suspectează că [p. 4] pe uşa din dos sunt strecuraţi Dumnezeu şi misticismul. Primului grup trebuie să i se spună că reflectă poziţia augustiniană extremă, conform căreia credinţa, şi nu raţiunea, este singurul instrument legitim de investigare a naturii umane şi a scopurilor care sunt proprii omului. Pe scurt, în cadrul acestei tradiţii fideiste, teologia a înlocuit complet filosofia[3]. Tradiţia tomistă, dimpotrivă, este diametral opusă: ea afirmă independenţa filosofiei de teologie şi proclamă capacitatea raţiunii umane de a descoperi legile fizice şi etice ale ordinii naturale. Dacă a crede într-o ordine sistematică de legi naturale ce pot fi descoperite de raţiunea umană este o atitudine *per se* anti-religioasă, atunci anti-religioşi au fost şi Sf. Toma şi scolasticii de mai târziu, precum şi evlaviosul protestant Hugo Grotius. Pe scurt, afirmaţia că există o ordine a legii naturale lasă deschisă problema dacă Dumnezeu a creat sau nu această ordine; şi afirmarea capacităţii raţiunii umane de a descoperi ordinea naturală lasă deschisă întrebarea dacă această raţiune i-a fost sau nu dăruită omului de către Dumnezeu. În sine, afirmarea unei ordini a legilor naturale care poate să fie descoperită de raţiune nu este nici pro, nici antireligioasă[4].

Deoarece această poziţie este de neînţeles pentru majoritatea oamenilor de astăzi, să investigăm ceva mai în amănunt această perspectivă tomistă. Afirmarea independenţei absolute a legii naturale de problema existenţei lui Dumnezeu a fost făcută mai degrabă implicit decât direct de Sf. Toma însuşi; dar, ca atâtea alte implicaţii ale tomismului, această afirmaţie a fost reliefată de Suarez şi ceilalţi străluciţi scolastici spanioli de la finele secolului al şaisprezecelea. Iezuitul Suarez a scos în evidenţă faptul că numeroşi scolastici se situaseră pe poziţia că legea naturală a eticii, legea care stabileşte ce este bun

şi ce este rău pentru om, nu depinde de voința lui Dumnezeu. Într-adevăr, unii dintre scolastici au mers până la a afirma că „şi dacă Dumnezeu nu ar fi existat, sau nu Şi-ar fi folosit rațiunea, sau nu ar fi judecat lucrurile drept, dacă exista în om un asemenea imperativ al dreptei rațiuni, pentru a-l orienta, el ar fi avut aceeaşi natură de lege pe care o are acum”[5]. [p. 5]

Sau, după cum declară un filosof tomist contemporan, „în cazul în care cuvântul <<natural>> înseamnă ceva, atunci el se referă la natura umană, iar atunci când este întrebuințat în conjuncție cu <<lege>>, <<natural>> trebuie să se refere la o ordine care se manifestă în înclinațiile naturii omului şi în nimic altceva. Prin urmare, nu este nimic religios sau teologic în sine în <<legea naturală>> a lui Aquino”[6].

Juristul protestant olandez Hugo Grotius declara, în a sa *De Iure Belli ac Pacis* (1625): „Ceea ce am afirmat ar avea un anumit grad de validitate chiar dacă ar fi să concedem ceea ce nu se poate concede fără cea mai condamnabilă răutate: că nu există Dumnezeu”[7].

D’Entreves conchide că „definiția dată de Grotius legii naturale nu conține nimic revoluționar. Atunci când afirmă că legea naturală este corpul de reguli pe care omul este capabil să le descopere folosindu-şi rațiunea, el nu face decât să reformuleze ideea scolastică de fundament rațional al eticii. Într-adevăr, obiectivul său este mai degrabă de a restaura această idee, care fusese zdruncinată de augustinismul extrem al anumitor curente de gândire protestante. Atunci când declară că aceste reguli sunt valide prin ele însele, independent de faptul că Dumnezeu le-a dorit astfel, el repetă o afirmație care fusese deja făcută de anumiți scolastici”[8]. [p. 6]

Obiectivul lui Grotius, adaugă d’Entreves, „era de a construi un sistem de reguli care să aibă putere de convingere într-o epocă în care controversa teologică pierdea, treptat, această capacitate”. Grotius şi succesorii săi jurişti – Pufendorf, Burlamaqui şi Vattel, au purces la elaborarea unui corpus independent de legi naturale într-un context pur secular, în concordanță cu propriile lor interese particulare, care, spre deosebire de ale scolasticilor, nu erau pur teologice[9]. Într-adevăr, chiar şi raționaliştii din secolul al XVIII-lea, care în multe privințe erau dușmani declarați ai scolasticilor, erau profund influențați, tocmai în privința raționalismului lor, de tradiția scolastică[10].

În fine, să nu se înşele cineva: în cadrul tradiției tomiste legea naturală înseamnă atât legea etică, precum şi cea fizică; iar instrumentul prin care omul sesizează această lege este *rațiunea* – nu credința, sau intuiția, sau harul, sau revelația, sau orice altceva[11]. În actuala atmosferă, de dihotomie acută între legea naturală şi rațiune – şi îndeosebi în mijlocul sentimentelor iraționaliste cultivate de gândirea „conservatoare” – acest lucru nu poate fi prea des subliniat. Prin urmare, Sf. Toma din Aquino, pentru a întrebuința cuvintele Părintelui Copleston, „accentua locul şi funcția rațiunii pentru conduita morală. El [Sf. Toma] împărtăşea cu Aristotel ideea că ceea ce distinge omul de animale este că posedă rațiunea”, care „îi permite să acționeze deliberat în vederea atingerii scopului conştient adoptat şi îl ridică deasupra nivelului unui comportament pur instinctiv”[12].

Aşadar, Toma din Aquino înţelesese că oamenii acţionează întotdeauna deliberat, dar mersese şi mai departe, pentru a afirma că şi scopurile pot fi aprehendate de raţiune, [p. 7] ca fiind sau obiectiv bune, sau rele pentru om. Pentru Sf. Toma, prin urmare, în cuvintele lui Copleston, „există deci spaţiul necesar conceptului de 'dreaptă raţiune', raţiunea care orientează acţiunile omului în vederea atingerii binelui obiectiv pentru om". Conduita *morală* este, aşadar, conduita aflată în acord cu dreapta raţiune: „Dacă se afirmă că o conduită morală este raţională, aceasta înseamnă că este o conduită aflată în acord cu dreapta raţiune, cu raţiunea care sesizează binele obiectiv pentru om şi dictează mijloacele de atingere a acestuia"[13].

În cadrul filosofiei legii naturale, aşadar, raţiunea nu este ţinută a fi doar o sclavă a pasiunilor, limitată la a descoperi mecanic mijloacele necesare atingerii unor scopuri arbitrar alese, ca în filosofia modernă post-humeană. Într-adevăr, scopurile însele sunt alese făcând uz de raţiune; iar „dreapta raţiune" îi dictează omului obiectivele care-i sunt proprii, precum şi mijloacele necesare pentru atingerea lor. Pentru cercetătorul tomist sau jus naturalist legea morală generală a omului este un caz particular al sistemului de lege naturală care guvernează toate entităţile din lume, fiecare cu propria sa natură şi cu propriile sale finalităţi. „Legea morală este pentru el…un caz particular al principiului general conform căruia toate lucrurile finite se mişcă spre finalităţile lor, prin dezvoltarea potenţialităţilor lor."[14] Iar în acest punct ajungem la o diferenţă decisivă între creaturile inanimate, sau chiar cele vii, dar non-umane, şi omul însuşi; într-adevăr, cele din urmă sunt obligate să se comporte în conformitate cu obiectivele dictate de naturile lor, în vreme ce omul, „animalul raţional", are raţiunea necesară descoperirii acestor scopuri şi libera voie de a alege[15].

La întrebarea *care* dintre doctrine, cea a dreptului natural sau cea a criticilor acestuia, trebuie considerată cu adevărat raţională, a răspuns incisiv regretatul Leo Strauss, în cursul unei pătrunzătoare critici a relativismului valorilor în teoria politică a Profesorului Arnold Brecht. Într-adevăr, în contrast cu legea naturală, [p. 8] „ştiinţa socială pozitivistă…se caracterizează prin abandonul raţiunii şi îndepărtarea de raţiune…. Conform interpretării pozitiviste a relativismului care predomină în cadrul ştiinţei sociale contemporane…raţiunea ne poate spune care mijloace ne conduc la care scopuri; ea nu ne poate spune care scopuri realizabile sunt de preferat altor scopuri realizabile. Raţiunea nu ne poate spune că ar trebui să alegem scopuri realizabile; dacă cineva 'îl iubeşte pe cel ce doreşte imposibilul', raţiunea îi poate spune că acţionează iraţional, dar nu îi poate spune că ar trebui să acţioneze raţional, sau că să acţionezi iraţional înseamnă să acţionezi rău sau josnic. Dacă o conduită raţională înseamnă a alege mijloacele potrivite pentru scopul potrivit, atunci relativismul ne învaţă efectiv că o conduită raţională este imposibilă"[16].

În fine, locul privilegiat al raţiunii în cadrul filosofiei legii naturale a fost afirmat de filosoful tomist contemporan care a fost Părintele John Toohey. Toohey a definit filosofia sănătoasă după cum urmează: „Filosofia, în accepţiunea care îi este atribuită cuvântului atunci când scolasticismul este pus în contrast cu alte filosofii, este o încercare a raţiunii umane neasistate de a da o explicaţie fundamentală a naturii lucrurilor"[17].

[1] Acest politolog a fost regretata Hannah Arendt. Pentru o critică tipică a legii naturale din perspectiva pozitivismului legal, a se vedea Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, New York, Russell and Russell, 1961, p. 8 şi urm.

[2] Cu toate acestea, dicționarul de drept al lui Black defineşte legea naturală într-o manieră pur raționalistă şi non-teologică: „*Jus Naturale*, legea naturală, sau legea naturii; lege, sau principii legale presupuse a putea fi descoperite de lumina naturii, adică prin raționament abstract, sau a fi oferite spre învățătură de către natură tuturor neamurilor şi oamenilor deopotrivă; sau lege presupusă a guverna oamenii şi popoarele în starea de natură, adică înainte de guvernele organizate şi de legile impuse." (ed. a 3-a, p. 1044) Profesorul Patterson, în *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law*, Brooklin: Foundation Press, 1953, p. 333, defineşte legea naturală clar şi concis, ca reprezentând „[p]rincipiile de conduită umană care pot fi descoperite cu ajutorul „rațiunii" pornind de la înclinațiile fundamentale ale naturii umane şi care sunt absolute, imutabile şi universal valide, pentru orice timp şi loc. Aceasta este concepția fundamentală a legii naturale a scolasticilor…şi a majorității filosofilor legii naturale".

[3] De regulă, adepții contemporani ai eticii teologice se opun vehement conceptului de lege naturală. A se vedea discuția cazuisticii oferită de teologul neo-protestant ortodox Karl Barth, *Church Dogmatics* 3, 4, Edinburgh, T. and T. Clark, 1961, p. 7 şi urm.

[4] Pentru o discuție a rolului rațiunii în filosofia lui Aquino, cf. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, Random House, 1956. O analiză importantă a teoriei legii naturale tomiste este Germain Grisez, „The First Principles of Practical Reason", în Anthony Kenny, ed., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1969, p. 340-382. Pentru o istorie a legii naturale în perioada medievală a se vedea Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siecles*, 6 vol., Louvain, 1942-1960.

[5] Din Franciscus Suarez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, 1619, lib. II, cap. VI. Suarez mai observă şi că „numeroşi scolastici par, de aceea, să admită, în mod logic, că legea naturală nu provine de la Dumnezeu ca dătător de lege, deoarece nu este dependentă de voința lui Dumnezeu". Citat în A. P. d'Entreves, *Natural Law*, Londra, Hutchinson University Library, 1951, p. 71.

[6] Thomas E. Davitt, S.J., „St. Thomas Aquinas and the Natural Law", în Arthur L. Harding, ed., *Origins of the Natural Law Tradition,* Dallas, Tex., Southern Methodist University Press, 1954, p. 39. A se vedea şi Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader*, New York, Oceana Publications, 1960, p. 101-104.

[7] Citat în d'Enreves, *Natural Law*, p. 52-53. A se vedea şi Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 98-99.

[8] D'Enreves, *Natural Law*, p. 51-52. A se vedea şi A.H. Chroust, „Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition", *The New Scholasticism*, 1943 şi Frederick C. Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, Westminster, Md., Newman Press, 1959, 2, p. 330 şi urm. Referitor la neglijata influenţă a scolasticului spaniol Suarez asupra filosofilor moderni, a se vedea Jose Ferrater Mora, „Suarez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, October, 1953, p. 528-547.

[9] A se vedea Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, p. 289. A se vedea şi Herbert Spencer, *An Autobiography*, New York, D. Appleton, 1904, vol. 1, p. 415.

[10] A se vedea în acest sens Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Heaven, Conn., Yale University Press, 1957, p. 8.

[11] Regretatul filosof realist John Wild, în importantul său articol „Natural Law and Modern Ethical Theory", *Ethics*, oct. 1952, afirmă: „Etica [sau legea naturală] realistă este adesea respinsă deoarece ar avea un caracter teologic şi autoritar. Dar aceasta este o neînţelegere. Cei mai autorizaţi reprezentanţi ai săi, de la Platon şi Aristotel la Grotius, au apărat-o doar pe baza probelor empirice, fără a face apel la autoritatea supranaturală". (p. 2 şi p. 1-13) A se vedea, de asemenea, negarea ideii că ar exista ceva de felul „filosofiei creştine" mai mult decât „pălăriile şi pantofii creştini", de către filosoful social catolic Orestes Brownson. Thomas T. McAvoy, C.S.C., „Orestes A. Brownson and Archbishop John Hughes in 1860", *Review of Politics*, January, 1962, p. 29.

[12] Frederick C. Copleston, S.J., *Aquinas*, London, Penguin Books, 1955, p. 204.

[13] *Ibid*., p. 204-205.

[14] *Ibid*., p. 212.

[15] Să-l urmărim pe Copleston: „Corpurile inanimate acţionează în anumite feluri tocmai pentru că sunt ceea ce sunt şi nu pot acţiona altfel; ele nu pot acţiona contrar naturii lor. Iar animalele sunt guvernate de instinct. În fine, toate creaturile inferioare omului participă în mod inconştient la legea eternă, care se reflectă în tendinţele lor naturale – şi ele nu posedă libertatea care este necesară pentru a putea acţiona într-o manieră incompatibilă cu această lege. Este, prin urmare, necesar ca el [omul] să cunoască legea eternă, în măsura în care îl priveşte pe el însuşi. Dar cum o poate cunoaşte? El nu poate citi, aşa zicând, gândurile lui Dumnezeu…dar poate discerne tendinţele şi nevoile fundamentale ale naturii sale şi, reflectând asupra lor, poate ajunge la o cunoaştere a legii morale naturale…. Fiecare om posedă…lumina raţiunii prin care poate să reflecteze…şi să-şi promulge sieşi legea naturală, care constă din totalitatea preceptelor sau a dictatelor universale ale dreptei raţiuni, referitoare la binele care trebuie urmărit şi la răul care trebuie evitat." *Ibid*, p. 213-214.

[16] Leo Strauss, „Relativism", în H. Schoeck şi J. W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man*, Priceton, N.J., D. Van Nostrand, 1961, p. 144-145. Pentru o critică devastatoare a unei tentative a unui specialist în ştiinţe politice de a prezenta o pledoarie

„neutră din punct de vedere valoric" pentru libertate şi auto-dezvoltarea persoanei, a se vedea Walter Berns, „The Behavioral Sciences and the Study of Political Things: The case of Christian Bay's *The Structure of Freedom*", *American Political Science Review*, September, 1961, p. 550-559.

[17] Toohey adaugă că „filosofia scolastică este filosofia care prezintă certitudinile dobândite de cunoaşterea umană cu ajutorul experienţei senzoriale, al mărturiilor, al reflecţiei şi al raţionamentului". John J. Toohey, S.J., *Notes on Epistemology*, Washington, D.C., Georgetown University, 1952, p. 111-112.

2. Legea naturală ca „ştiinţă"

Este cu adevărat ciudat că atâţia filosofi contemporani strâmbă din nas numai când aud de termenul „natură", ca şi cum ar fi vorba de o interferenţă a misticismului şi a supranaturalului. Un măr, dacă este lăsat să cadă, va cădea pe pământ; lucrul acesta îl observăm cu toţii şi recunoaştem că este *în natura* mărului (ca şi a lumii în genere). Doi atomi de hidrogen combinaţi cu unul de oxigen vor produce o moleculă de apă – un comportament specific *naturii* hidrogenului, oxigenului şi apei. Nu este nimic surprinzător sau mistic în legătură cu aceste observaţii. Dar atunci de ce să ne scandalizăm în faţa conceptului de „natură"? De fapt, lumea constă dintr-un imens număr de *lucruri*, sau de *entităţi* observabile. Acesta este fără îndoială un fapt observabil. Deoarece lumea nu constă dintr-un singur lucru, sau dintr-o singură entitate omogenă, urmează că fiecare dintre aceste lucruri diferite posedă atribute diferite, altminteri ar fi toate acelaşi lucru. Dar dacă A, B, C, etc., au atribute diferite, rezultă imediat că au *naturi* diferite[1].[2] Rezultă, de asemenea, că atunci când aceste diferite lucruri se întâlnesc şi interacţionează, se va produce un anumit *rezultat*, delimitabil şi definibil. Pe scurt, *cauze* specifice, delimitabile vor avea *efecte* specifice, delimitabile[3]. [p. 10] Comportamentul observabil al fiecăreia dintre aceste entităţi este legea naturii sale, iar această lege include ceea ce se întâmplă ca rezultat al interacţiunilor dintre ele. Complexul pe care îl putem alcătui din aceste legi poate fi denumit structura *legii naturale*. Ce este „mistic" în lucrurile acestea[4]?

În sfera legilor pur fizice, conceptul acesta se va deosebi în general de terminologia pozitivistă contemporană doar pe paliere filosofice înalte; dar aplicat la *om*, el este mult mai controversat. Şi totuşi, dacă merele şi pietrele şi trandafirii au, fiecare, propriile lor naturi specifice, oare este omul singura entitate, singura fiinţă care nu poate avea natură? Iar dacă omul are natură, de ce nu este şi ea accesibilă observaţiei şi reflecţiei raţionale? Dacă toate lucrurile au naturi, atunci fără îndoială natura omului este accesibilă cercetării; prin urmare, actuala respingere abruptă a conceptului de natură umană este arbitrară şi *a priori*.

O critică impertinentă, obişnuită printre adversarii legii naturale, este [formulată prin întrebarea] *cine* va determina aşa-zisele adevăruri despre om? Răspunsul nu este *cine*, ci *ce*: raţiunea umană. Raţiunea umană este *obiectivă*, adică poate fi întrebuinţată de către toţi oamenii pentru a afla adevăruri despre lume. A întreba *ce* este natura umană înseamnă a sugera şi răspunsul. Du-te, cercetează şi află! Este ca şi cum cineva ar spune că natura cuprului este accesibilă investigaţiei raţionale şi un critic l-ar soma să „dovedească" numaidecât aceasta, enunţând pe loc toate legile privitoare la cupru care s-au descoperit.

O altă acuză răspândită este aceea că teoreticienii legii naturale nu sunt de acord între ei înşişi şi că, de aceea, toate teoriile legii naturale trebuie abandonate. Această acuză vine cu o anumită rea credinţă atunci când vine, aşa cum adesea se întâmplă, din partea economiştilor utilitarişti. Într-adevăr, economia a fost o ştiinţă notorie pentru controversele care au înconjurat-o – şi cu toate acestea puţină lume propune aruncarea ei în întregime la coşul de gunoi pentru acest motiv. Mai mult, diferenţele de opinie nu sunt o scuză pentru ignorarea tuturor părţilor aflate în dispută; omul responsabil este acela care îşi întrebuinţează propria raţiune în vederea examinării diverselor alegaţii şi a formării unei păreri proprii[5]. El nu spune pur şi simplu, în mod aprioric, „blestemate să fie toate casele voastre!" Faptul existenţei raţiunii umane nu înseamnă că eroarea nu este posibilă. Chiar [p. 11] şi ştiinţele „tari", ca fizica şi chimia, şi-au avut erorile lor şi disputele lor fervente[6]. Nimeni nu este omniscient sau infailibil – aceasta fiind, să o spunem în treacăt, tot o lege a naturii umane.

Etica legii naturale decretează că pentru toate vieţuitoarele „bunătatea" înseamnă împlinirea a ceea ce este cel mai bun pentru tipul respectiv de creaturi; „bunătatea" este, prin urmare, relativă la natura creaturii aflate în discuţie. Astfel, profesorul Cropsey scrie:

„Doctrina clasică [a legii naturale] este că fiecare lucru manifestă excelenţă în măsura în care poate face lucrurile pentru care specia din care face parte este înzestrată în mod natural…. De ce este bun ceea ce este natural?…. Deoarece, de exemplu, nu avem nici cum, nici de ce să nu facem distincţia între animalele apte şi cele inapte de a se comporta normal; şi…cel mai empiric şi…mai raţional criteriu pentru aceste aptitudini, sau pentru limitele activităţii lucrului în cauză, este dat de natura acestuia. Nu considerăm că un anumit elefant este bun pentru că el este natural; sau pentru că natura este moralmente bună – indiferent ce ar putea însemna aceasta. Apreciem dacă un anumit elefant este bun în lumina a ceea ce face cu putinţă natura elefanţilor să facă şi să fie un elefant."[7]

În cazul omului, etica legii naturale spune că bunătatea sau răutatea pot fi determinate în funcţie de ceea ce împlineşte sau compromite ceea ce este cel mai bine pentru natura omului[8]. [p. 12]

Legea naturală elucidează, prin urmare, ce este cel mai bine pentru om – ce obiective ar trebui să urmărească omul, astfel încât să fie cele mai armonioase şi mai susceptibile de a-l face să tindă spre împlinirea naturii sale. Într-o manieră foarte semnificativă, aşadar, legea naturală îi furnizează omului o „ştiinţă a fericirii", deschizându-i cărările care îl vor conduce la fericirea sa autentică. Prin contrast, praxeologia sau ştiinţa economică,

deopotrivă cu filosofia utilitaristă, cu care această ştiinţă a fost aliată îndeaproape, tratează „fericirea” în înţelesul ei pur formal, de împlinire a acelor dorinţe pe care oamenii se întâmplă – indiferent de motive – să le situeze sus pe scara lor valorică. Satisfacerea respectivelor obiective îi furnizează omului „utilitatea”, „satisfacţia”, sau „fericirea”[9]. Valoarea, în accepţiunea de evaluare sau utilitate, este pur subiectivă şi stabilită de fiecare individ în parte. Această metodă este întru totul adecvată pentru ştiinţa formală a praxeologiei, sau a teoriei economice, dar nu în mod necesar şi mai departe. Într-adevăr, în cadrul eticii legii naturale, scopurile se dovedesc a fi, în diverse grade, bune sau rele pentru om; aici valoarea este *obiectivă* – determinată de legea naturală a fiinţării omului, iar „fericirea” omului este înţeleasă în sensul ei obişnuit, *substanţial*. În cuvintele părintelui Kenealy:

„Această filosofie susţine că există efectiv o *ordine morală obiectivă*, accesibilă inteligenţei umane, de conformarea la care societăţile umane sunt legate prin conştiinţă şi de care depind pacea şi fericirea vieţii personale, naţionale şi internaţionale.”[10]

Iar eminentul jurist britanic Sir William Blackstone a rezumat legea naturală şi legătura ei cu fericirea umană după cum urmează: „Acesta este fundamentul a ceea ce numim etică, sau lege naturală…a demonstra că o acţiune sau alta tind spre fericirea autentică a omului, şi a deduce din aceasta, în mod foarte justificat, că – prin urmare – efectuarea ei este parte din legea naturală; sau, pe de altă parte, că o acţiune sau alta provoacă distrugerea fericirii adevărate a omului şi că, prin urmare, legea naturii o interzice.”[11]
[p. 13]

Fără a întrebuinţa terminologia legii naturale, psihologul Leonard Carmichael a arătat cum se poate stabili în mod ştiinţific o etică obiectivă, absolută pentru om, bazată pe cercetări biologice şi psihologice:

„Deoarece omul are o structură anatomică, fiziologică şi psihologică fixă şi străveche, determinată din punct de vedere genetic, există toate motivele să credem că cel puţin o parte dintre <<valorile>> pe care le-a recunoscut drept bune sau rele au fost descoperite sau au apărut pe măsură ce indivizii au trăit mii de ani împreună, în diferite societăţi. Există vreun motiv pentru a presupune că aceste valori, o dată identificate şi testate, nu pot fi considerate ca esenţialmente fixate şi imuabile? De exemplu, uciderea neprovocată a unui adult de către un altul, pentru amuzamentul strict personal al celui care comite crima, o dată recunoscută ca un rău general, este probabil să fie întotdeauna recunoscută ca atare. O asemenea crimă are efecte individuale şi sociale nocive. Sau, pentru a lua un exemplu mai puţin dramatic, din domeniul esteticii, probabil că omul va recunoaşte întotdeauna într-un mod specific echilibrul a două culori complementare, deoarece s-a născut cu ochi omeneşti, care au o alcătuire specifică.”[12]

O obiecţie filosofică obişnuită împotriva eticii legii naturale este că aceasta confundă, sau identifică, realitatea *factuală* cu cea *valorică*. Pentru obiectivele discuţiei noastre sumare va fi suficientă replica lui John Wild:

„Drept răspuns, putem arăta că perspectiva lor [a adepților legii naturale] identifică valoarea nu cu existența, ci mai degrabă cu împlinirea tendințelor determinate de structura entității existente. Mai departe, ea identifică răul nu cu non-existența, ci mai degrabă cu un mod de existență în cadrul căruia tendințele naturale sunt obstrucționate şi împiedicate să se realizeze…. Tânăra plantă ale cărei frunze se usucă din cauza lipsei de lumină nu este inexistentă. Ea există, dar într-un mod nesănătos, sau privativ. Şchiopul nu este inexistent. El există, dar cu puterile naturale parțial nerealizate…. Această obiecție metafizică se bazează pe ipoteza comună că existența este pe deplin realizată, sau desăvârşită…. Dar binele este împlinirea firii.”[13] [p. 14]

După ce afirmă că etica, pentru om ca şi pentru orice altă entitate, se determină investigând tendințele verificabile existente la acea entitate, Wild pune o întrebare esențială pentru orice etică non-teologică: „de ce sunt aceste principii resimțite ca fiind obligatorii pentru mine?” Cum se incorporează asemenea tendințe universale ale naturii umane în scara subiectivă de valori a unei persoane?

Deoarece, răspunde el, „nevoile factuale subiacente întregului demers sunt comune tuturor oamenilor. Valorile fondate pe ele sunt universale. De aceea, dacă nu comit nici o greşeală în analiza pe care o fac tendințelor naturii umane şi dacă mă înțeleg pe mine însumi, atunci eu trebuie să ilustrez tendința şi să o resimt în mod subiectiv ca pe un îndemn imperativ de a acționa.”[14]

David Hume este filosoful considerat de către descendenții săi intelectuali moderni demolatorul definitiv al legii naturale. „Demolarea” [atribuită] lui Hume a luat un dublu aspect, fiind compusă din acreditarea aşa-zisei dihotomii „fapt-valoare” - pentru a debarasa, astfel, faptele de amestecul valorilor[15] – şi din doctrina sa [p. 15] conform căreia rațiunea nu poate fi decât sclava pasiunilor. Pe scurt, în contrast cu perspectiva asupra omului bazată pe legea naturală, conform căreia rațiunea umană poate descoperi obiectivele proprii acestuia, pe care el trebuie să le urmeze, Hume considera că, în ultimă instanță, numai emoțiile stabilesc obiectivele omului şi că locul rațiunii este de tehniciană şi de sclavă a emoțiilor. (Hume a fost urmat în această privință de oamenii contemporani de ştiință, începând cu Max Weber.) Conform acestei doctrine, emoțiile oamenilor erau menite să devină date primare şi neanalizabile.

Profesorul Hesselberg a arătat însă că Hume, pe parcursul propriilor sale expuneri, a fost silit să reintroducă o concepție despre legea naturală în filosofia sa socială şi, în particular în teoria sa a dreptății, ilustrând în felul acesta o zicală a lui Etienne Gilson, care afirmă că „legea naturală îşi îngroapă întotdeauna groparii”. Într-adevăr, după cum spune Hesselberg, Hume „recunoştea şi accepta că ordinea socială este o premisă indispensabilă a bunăstării şi a fericirii umane şi că aceasta este o afirmație factuală”. Prin urmare, ordinea socială *trebuie* să fie menținută de către om.

„Dar o ordine socială”, continuă Hesselberg, „nu este posibilă decât dacă omul este capabil să înțeleagă în ce constă ea, care sunt avantajele ei şi, de asemenea, să înțeleagă acele norme de conduită care sunt necesare pentru instituționalizarea şi prezervarea ei – şi anume respectul pentru persoana şi proprietatea legitimă ale celuilalt, care reprezintă

substanța dreptății…. Însă dreptatea este un produs al rațiunii, nu al pasiunilor. Iar dreptatea reprezintă suportul necesar al ordinii sociale; şi ordinea socială este necesară pentru bunăstarea şi fericirea omului. Dar, în cazul acesta, normele dreptății sunt cele care trebuie să controleze şi să reglementeze pasiunile – şi nu *vice versa*."[16]

Hesselberg conchide că „în felul acesta, teza originară a lui Hume, despre primatul pasiunilor, reiese ca fiind complet inacceptabilă pentru teoria lui socială şi politică…şi el este nevoit să reintroducă rațiunea ca pe un factor cognitiv şi normativ al relațiilor inter-umane."[17]

Într-adevăr, discutând dreptatea şi importanța drepturilor de proprietate privată, Hume a fost silit să scrie că rațiunea poate stabili o asemenea etică: „natura furnizează un remediu pentru a judeca şi a înțelege ceea ce este neobişnuit şi inadecvat în afecțiuni". Pe scurt, rațiunea poate fi superioară pasiunilor[18]. [p. 16]

Am văzut din discuția de mai sus că doctrina legii naturale – ideea că se poate stabili o etică obiectivă prin întrebuințarea rațiunii – a avut de înfruntat două grupuri de duşmani puternici în lumea modernă, ambele dornice să denigreze capacitatea rațiunii omului de a decide asupra destinului acestuia. Acestea sunt fideiştii, care cred că etica nu poate fi dată decât prin revelație supranaturală, şi scepticii, care cred că omul trebuie să-şi primească etica de la capriciile arbitrare ale emoțiilor. Putem încheia cu rezumatul aspru, dar pătrunzător al profesorului Grant, despre

„ciudata alianță contemporană dintre cei ce se îndoiesc de rațiunea umană în numele scepticismului (probabil de origine ştiințifică) şi cei care îi denigrează capacitatea în numele religiei revelate. Este suficient să cercetăm gândirea lui Ockham pentru a înțelege cât de ciudată este această alianță. Într-adevăr, la Ockham se poate vedea cum nominalismul său filosofic, incapabil de a se confrunta cu întrebarea despre certitudinile practice, o rezolvă prin ipoteza arbitrară a revelației. Voința ruptă de intelect (aşa cum trebuie ea să fie în cadrul nominalismului) nu poate căuta certitudini decât prin astfel de ipoteze arbitrare….

Faptul interesant din punct de vedere istoric este că aceste două tradiții anti-raționaliste – cea a scepticului liberal şi cea a protestantului revelaționist – au provenit inițial din două perspective diametral opuse asupra omului. Dependența protestantă de revelație s-a născut dintr-un mare pesimism în legătură cu natura umană…. Valorile imediat sesizate ale liberalului provin dintr-un mare optimism. Dar… în cele din urmă, oare în America de Nord tradiția dominantă nu este un Protestantism care a fost transformat de tehnologia pragmatică şi de aspirațiile liberale?"[19]

---

[1] Henry B. Veatch, în a sa *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1971, p. 7, afirmă:

„Trebuie să recurgem la o noțiune mai veche decât cele care au ajuns să fie acum la modă printre oamenii de știință și filosofii contemporani ai științei.... Fără îndoială că, în acea lume cotidiană a existenței bazate pe simțul comun în care, în calitate de ființe umane, indiferent de nivelul nostru științific, nu putem înceta să trăim și să ne mișcăm și să avem ființa noastră, constatăm într-adevăr că invocăm în permanență noțiunile mai vechi – și fără îndoială de bun simț – de <<natură>> și de <<lege naturală>>. Oare nu ne dăm cu toții seama că un trandafir este altceva decât o vânătă, sau un om decât un șoarece, sau hidrogenul de mangan? A recunoaște asemenea diferențe între lucruri înseamnă, desigur, a recunoaște că ele se comportă în mod diferit: de la un om nu ne așteptăm tocmai la aceleași lucruri ca de la un șoarece – și *vice versa*. Mai mult, motivul pentru care anticipările noastre diferă în legătură cu ce vor face diferite tipuri de lucruri sau entități, sau cu felul în care ele vor acționa și vor reacționa, este pur și simplu că ele sunt, evident, lucruri de tipuri diferite. Ele au, după cum s-ar putea spune în terminologia de modă veche, <<naturi>> diferite."

Leo Strauss adaugă, în *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 122:

„Socrate s-a distanțat de predecesorii săi, identificând știința a…tot ce există, cu demersul de a înțelege ce este fiecare dintre ființe. Într-adevăr, <<a fi>> înseamnă <<a fi ceva>>, așadar, ceva diferit de lucrurile care sunt <<altceva>>; deci <<a fi>> înseamnă <<a fi aparte>>."

[2] Pentru o apărare a conceptului de natură a se vedea Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 71-81.

[3] A se vedea H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd rev. ed., Oxford, Clarendon Press, 1916, p. 407-409. Pentru o apărare viguroasă a ideii că prin cauzalitate se afirmă o relație necesară între entități a se vedea R. Harre și E. H. Madden, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1975.

[4] A se vedea Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences*, San Francisco, Cato Institute, 1979, p. 5.

[5] Și mai este ceva: însăși existența unor diferențe de opinie pare să indice că există ceva obiectiv referitor la care poate avea loc dezacordul; deoarece, în caz contrar, nu ar exista contradicții între diferitele „opinii" și nici nu s-ar preocupa cineva de aceste conflicte. Pentru un argument similar, avansat în vederea respingerii subiectivismului moral, a se vedea G.E. Moore, *Ethics*, Oxford, 1963 [1912], p. 63 și urm.

[6] Psihologul Leonard Carmichael scrie în „Absolutes, Relativism and the Scientific Psychology of Human Nature", în H. Schoeck și J. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man*, Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1961, p. 16:

„Nu ne lipsim de ceea ce știm despre astronomie la un moment dat pentru că există multe lucruri pe care nu le știm, sau pentru că multe dintre lucrurile pe care credeam odată că le

ştim nu mai sunt astăzi considerate adevărate. Oare nu poate fi acceptat acelaşi argument şi în felul cum gândim despre judecăţile noastre etice şi estetice?”

[7] Joseph Cropsey, „A Reply to Rothman”, *American Political Science Review*, iunie 1962, p. 355. După cum scrie Henry Veatch (în *For an Ontology of Morals*, p. 7-8:

„Mai mult, un lucru acţionează şi se comportă aşa cum o face în virtutea naturii sale – adică a faptului că este tipul de lucru care este. Oare nu tot în virtutea naturii lucrurilor ne considerăm noi adesea capabili să judecăm ce anume probabil că este, sau ar putea fi un lucru, deşi poate că nu este? O capacitate productivă, de pildă, poate fi văzută ca fiind subdezvoltată, sau oprită din dezvoltarea sa. O pasăre cu o aripă rănită este, evident, incapabilă să zboare la fel de bine ca altele din aceeaşi specie…. Şi aşa se face că natura unui lucru poate fi gândită nu doar ca fiind aceea în virtutea căreia lucrul acţionează sau se comportă aşa cum o face, ci şi un fel de criteriu în funcţie de care putem evalua dacă acţiunile sau comportamentul lucrului respectiv reprezintă tot ceea ce ar fi fost probabil să fie, sau ar fi putut el să fie.”

[8] Pentru o abordare similară a semnificaţiei bunătăţii a se vedea Peter Geach, „Good and Evil”, în Philippa R. Foot, ed., *Theories of Ethics*, Londra, Oxford University Press, 1967, p. 74-82.

[9] A se compara cu John Wild, care în „Natural Law and Modern Ethical Theory”, *Ethics*, Octombrie, 1952, p. 2, afirmă:

„Etica realistă se bazează pe distincţia dintre nevoile umane şi dorinţele sau plăcerile individuale adoptate necritic, o distincţie care nu se găseşte în utilitarismul contemporan. Conceptele de bază ale aşa-numitelor teorii <<naturaliste>> sunt psihologice, în vreme ce ale realismului sunt existenţiale şi ontologice.”

[10] William J. Kenealy, S.J., „The Majesty of the Law”, *Loyola Law Review* (1949-50), p. 112-113; retipărit în Brendan F. Brown, ed., *The Natural Law Reader*, New York, Oceana, 1960, p. 123.

[11] Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, cartea I, citată în Brown, *Natural Law Reader*, p. 106.

[12] Carmichael, „Absolutes”, p. 9.

[13] Wild, „Natural Law”, p. 4-5. Wild continuă la p. 11:

„Existenţa nu este o proprietate, ci o activitate structurată. Asemenea activităţi sunt un fel de fapte. Ele pot fi observate şi descrise prin judecăţi care pot fi adevărate sau false: viaţa umană necesită bunuri materiale; demersurile tehnologice necesită orientare raţională; copilul are facultăţi cognitive care necesită educare. Afirmaţiile referitoare la valoare se întemeiază pe faptul direct verificabil al tendinţelor sau al nevoilor. Valoarea sau realizarea nu sunt cerute numai de către noi, ci de către tendinţa de împlinire existentă.

Dintr-o descriere şi o analiză neviciate ale unei tendințe date, putem deduce valoarea fondată pe ea. Acesta este motivul pentru care nu spunem că principiile morale nu sunt decât constatări de fapte, ci mai degrabă că sunt <<întemeiate>> pe fapte."

La p. 2-4 Wild spune:

„Etica legii naturale…recunoaşte legi morale prescriptive, dar susține că acestea sunt *fondate* pe tendințe factuale, care pot fi descrise…. Bunătatea…trebuie…concepută dinamic, ca un mod existențial, ca realizarea unei tendințe naturale. Privită din această perspectivă, lumea nu este alcătuită doar din structuri determinate, ci din structuri determinate aflate într-o existență activă, pe care o orientează spre noi acte adecvate de existență…. Nici unei structuri determinate nu i se poate conferi existență fără a determina tendințe active. Când o asemenea tendință este dusă la împlinire, în acord cu legea naturală, despre entitatea respectivă se spune că este stabilă, sănătoasă, sau în stare bună – adjective care afirmă valoarea. Când este obstrucționată, sau distorsionată, entitatea se spune că este instabilă, bolnavă, sau într-o stare nesănătoasă – adjective care neagă valoarea. Binele şi răul, în accepțiunea lor ontologică, nu sunt fazele unei structuri abstracte, ci mai degrabă moduri de existență, moduri în care tendințele existențiale determinate de asemenea structuri sunt fie împlinite, fie abia menținute, într-o stare de privațiune şi distorsiune."

[14] *Ibid*., p. 12. Pentru mai multe detalii referitoare la o pledoarie pentru etica legii naturale a se vedea John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1953. Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Bloomington, University of Indiana Press, 1962); şi Veatch, *For An Ontology of Morals*.

[15] Hume n-a demonstrat, în realitate, că valorile nu pot fi derivate din fapte. Se spune adesea că printre concluziile unui argument nu se poate găsi nimic care să nu fi fost deja conținut în premise; şi că, prin urmare, din premise descriptive nu poate rezulta o concluzie prescriptivă. Dar o concluzie rezultă din ambele premise, luate împreună; elementul prescriptiv nu trebuie să fie prezent în nici una dintre premise, câtă vreme este dedus din ele în mod valid. A spune că aceasta e imposibil este pur şi simplu un raționament circular, care postulează răspunsul problemei de rezolvat. A se vedea Philippa R. Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 99-105.

[16] A. Kenneth Hesselberg, „Hume, Natural Law and Justice", *Duquesne Review*, Spring, 1961, p. 46-47.

[17] *Ibid*.

[18] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, citat în Hesselberg, „Hume, Natural Law, and Justice", p. 61. Hesselberg adaugă, pătrunzător, că dihotomia rigidă între prescriptiv şi descriptiv, din capitolele de început ale tratatului, provenea din restrângerea de către el a rolului „rațiunii" la identificarea obiectelor care produc plăcere sau durere şi

la determinarea mijloacelor de realizare a acestora. Dar în capitolele ulterioare, consacrate dreptății, însăşi natura conceptului l-a obligat pe Hume „să-i acorde un al treilea rol rațiunii, anume capacitatea de a evalua acțiunile în funcție de adecvarea lor, adică de conformitatea sau neconformitatea lor la natura socială a omului, pregătind astfel drumul unei reîntoarceri la conceptul de dreptate bazat pe legea naturală." *Ibid*., p. 61-62.

Pentru anumite îndoieli în legătură cu presupusa intenție a lui Hume de a stabili dihotomia fapte-valoare, a se vedea A. C. MacIntyre, „Hume on 'Is' and 'Ought', în W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question*, London, Macmillan, 1969, p. 35-50.

[19] George P. Grant, „Platon and Popper", *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, mai 1954, p. 191-192.

3. Legea naturală împotriva legii pozitive

Dacă, prin urmare, legea naturală se descoperă cu ajutorul rațiunii, pornind de la „înclinațiile de bază ale naturii umane…[ca fiind] absolută, imutabilă şi universal valabilă în toate vremurile şi locurile", rezultă că ea furnizează un set de norme etice obiective, în funcție de care se pot evalua acțiunile umane din orice timp şi orice loc[1]. Legea naturală este, în esența ei, o etică profund „radicală", deoarece pune *status quo*-ul existent, care poate să contravină în mod grosolan legii naturale, în lumina nemiloasă şi neiertătoare a rațiunii. În sfera politicului, sau a acțiunii statale, legea naturală îi furnizează omului un set de norme care pot fi cât se poate de critice la adresa *legislației pozitive* existente, care este impusă de stat. În acest punct nu este necesar decât să accentuăm că însăşi existența legii naturale, care poate fi descoperită de rațiune, reprezintă o amenințare, potențial foarte puternică, la adresa *status quo*-ului şi un reproş viu la adresa domniei tradiționale şi oarbe a cutumei sau a voinței arbitrare a aparatului statal.

De fapt, principiile legale ale oricărei societăți pot fi stabilite în trei moduri alternative: (a) urmând cutuma tradițională a tribului sau a comunității; (b) ascultând de voința arbitrară *ad hoc* a celor care guvernează aparatul de stat; sau (c) folosind rațiunea umană pentru a descoperi legea naturală; pe scurt, prin conformitate servilă față de obiceiuri, prin capriciu arbitrar sau prin întrebuințarea rațiunii umane. În esență, acestea sunt singurele căi posibile pentru stabilirea legii pozitive. Aici ne putem limita la a adăuga numai că cea din urmă metodă este totodată cea mai adecvată pentru om, cea mai nobilă şi mai pe deplin umană, dar şi cea mai „revoluționară" potențial, în raport cu orice *status quo* existent.

În secolul nostru, ignoranța generalizată şi disprețul față de legea naturală au limitat pledoariile populației pentru structuri legale la (a) şi (b), sau la un amestec al acestora

două. Acest lucru este valabil chiar şi pentru cei care încearcă să contureze o politică a libertăţii individuale. Astfel, există unii libertarieni care ar adopta pur şi simplu, în mod necritic, sistemul de *common law*, în ciuda numeroaselor sale erori nelibertariene. Alţii, cum este Henry Hazlitt, ar desfiinţa toate limitările constituţionale impuse statului, pentru a se bizui numai pe voinţa majorităţii, aşa cum se exprimă aceasta prin intermediul legislativului. Nici unul dintre aceste grupuri nu pare să înţeleagă conceptul de structură a unei legii naturale raţionale, care trebuie întrebuinţat ca ghid de orientare, pentru configurarea şi reconfigurarea oricăror legi pozitive s-ar întâmpla să fie în vigoare[2]. [p. 18]

Deşi teoria legii naturale a fost adesea invocată - în mod eronat - în apărarea *status quo*-ului politic, implicaţiile sale radicale şi „revoluţionare" au fost în mod strălucit înţelese de marele istoric liberal catolic care a fost Lordul Acton. Acton a văzut limpede că eroarea de fond care afecta concepţia despre legea naturală a antichităţii greceşti – şi a urmaşilor ulteriori ai acesteia - a fost de a identifica între ele politica şi morala – şi apoi de a localiza agentul moral suprem în stat. Începând de la Platon şi Aristotel, proclamarea supremaţiei statului se baza pe ideea acestora că „moralitatea este indistinctă de religie, şi politica [este indistinctă] de morală; şi că în domeniile religiei, moralităţii şi al politicii există un singur legislator şi o singură autoritate"[3].

Acton adăuga că principiul corect, non-statal, al filosofiei politice a legii naturale a fost dezvoltat de stoici şi a fost apoi reanimat, în perioada modernă, de către Grotius şi urmaşii săi intelectuali. „Începând din vremea aceea a devenit posibil să se facă din politică o chestiune de principiu şi de conştiinţă." Reacţia statului la această descoperire teoretică a fost una de oroare: „Când Cumberland şi Pufendorf au explicitat adevărata semnificaţie a doctrinei [lui Grotius], toate autorităţile, toate interesele triumfătoare au dat înapoi consternate… Devenise limpede că toate persoanele care aflaseră că ştiinţa politică este o chestiune de conştiinţă, mai degrabă decât de putere şi de expedienţă, trebuie să-şi privească adversarii ca pe nişte oameni fără principii"[4].

Acton a înţeles perfect că orice set de principii morale obiective, înrădăcinate în natura omului, trebuie să intre inevitabil în conflict cu obiceiurile şi cu legea pozitivă. Pentru Acton, un asemenea conflict irepresibil era unul dintre atributele esenţiale ale liberalismului clasic. „Liberalismul urmăreşte ceea ce [p. 19] ar trebui să fie, indiferent de ceea ce este."[5] După cum scrie Himmelfarb, „trecutului nu i se recunoştea nici o autoritate, decât în măsura în care se întâmpla să se conformeze moralităţii. A lua în serios această teorie liberală a istoriei, a acorda preeminenţă <<celor ce ar trebui să fie>> în raport cu <<cele ce sunt>>, însemna, practic, [după cum] admitea Acton, instituirea unei <<revoluţii permanente>>"[6].

Astfel încât, pentru Acton, individul înarmat cu principiile legii naturale şi ale moralei se găseşte într-o poziţie a cărei soliditate autorizează critica regimurilor şi instituţiilor existente, cercetarea lor atentă, la lumina puternică şi aspră a raţiunii. Chiar şi mult mai puţin preocupatul de politică John Wild a descris natura radicală a teoriei legii naturale în termeni tranşanţi: „filosofia legii naturale apără demnitatea naturală a individului uman, precum şi dreptul şi datoria lui de a critica, prin cuvânt şi faptă, orice instituţie sau

structură socială existente, în raport cu acele principii morale universale ce pot fi sesizate de către intelectul uman individual neasistat”[7].

Dacă însăşi ideea de lege naturală este esențialmente „radicală” şi profund critică la adresa instituțiilor politice existente, atunci de ce oare a fost ea clasificată în general drept „conservatoare”? Profesorul Parthemos consideră că legea naturală este „conservatoare” deoarece principiile ei sunt universale, fixe şi imuabile şi, prin urmare, sunt principii „absolute” ale dreptății[8]. Foarte adevărat, dar de ce implică fixitatea principiilor „conservatorismul”? [p. 20] Dimpotrivă, faptul că teoreticienii legii naturale derivă din însăşi natura omului o structură fixă a legii, independentă de timp şi loc, sau de obiceiuri, sau de autorități, sau de normele de grup, face ca această lege să fie o forță redutabilă, în sensul schimbărilor radicale. Singura excepție ar fi cazul, fără îndoială rar, în care legea pozitivă se întâmplă să coincidă în toate privințele cu legea naturală, aşa cum este aceasta descoperită de rațiunea umană[9].

---

[1] Edwin W. Patterson, *Jurisprudence: Men and Ideas of the Law*, Brooklyn, N.Y., Foundation Press, 1953, p. 333.

[2] Reacția lui Hazlitt la sumara mea discuție a normelor legale esențiale pentru orice economie de piață liberă din *Man, Economy and State: A Treatise on Economic Principles*, Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1962, a fost una ciudată. Deşi critic la adresa adeziunii oarbe la sistemul de *common law* a altor scriitori, Hazlitt n-a putut reacționa decât nedumerit la abordarea mea. Etichetând-o drept „logică doctrinară abstractă” şi „apriorism extrem”, el m-a admonestat pentru a fi „încercat să înlocuiesc principiile de *common law*, cizelate din experiența umană pe parcursul multor generații, cu propria sa jurisprudență de moment”. Este ciudat că Hazlitt consideră că sistemul de *common law* este inferior voinței arbitrare a majorității – şi, cu toate acestea, *superior* rațiunii umane! Henry Hazlitt, „The Economics of Freedom”, *National Review*, 25 septembrie, 1962, p. 232.

[3] John Edward Emerich Dalberg-Acton, *Essays on Freedom and Power*, Glencoe, Ill., Free Press, 1948, p. 45. A se vedea şi Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 135.

[4] Acton, *Essays*, p. 74. Himmelfarb observă corect că „pentru Acton politica era o ştiință: aplicarea principiilor moralității”. Gertrude Himmelfarb, „Introduction”, *ibid*., p. xxxvii.

[5] Himmelfarb, *Lord Acton*, p. 204. Prin contrast, un renumit conservator german din secolul al XIX-lea, Adam Muller, exclama consternat şi cuprins de oroare: „O lege naturală ce diferă de legea pozitivă!” A se vedea Robert W. Lougee, „German Romanticism and Political Thought”, *Review of Politics*, octombrie 1959, p. 637.

[6] Himmelfarb, *Lordul Acton*, p. 205.

[7] John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, p. 176. Să observăm evaluarea similară datorată conservatorului Otto Gierke, din *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, Boston, Beacon Press, 1957, p. 35-36, care din acest motiv era ostil legii naturale: „În opoziție cu jurisprudența pozitivă, care continua încă să manifeste o tendință conservatoare, teoria statului bazată pe legea naturală era una radicală până în miezul ființei sale.… De asemenea, ea nu era direcționată spre explicarea științifică a trecutului, ci…spre expunerea şi justificarea unui nou viitor, care urma să fie adus la existență."

[8] George S. Parthemos, „Contemporary Juristic Theory, Civil Rights, and American Politics", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, noiembrie, 1962, p. 101-102.

[9] Politologul conservator Samuel Huntington recunoaşte raritatea acestui eveniment: „Nici o teorie ideatică nu poate fi întrebuințată pentru a apăra în mod satisfăcător instituțiile existente, chiar şi atunci când aceste instituții reflectă, în general, valorile respectivei ideologii. Natura perfectă a idealului ideologiei şi natura imperfectă şi mutația inevitabilă a instituțiilor creează o falie între ele. Idealul devine un etalon în raport cu care sunt criticate instituțiile, spre marele inconfort al celor care cred în ideal şi totuşi doresc să apere instituțiile". Apoi Huntington adaugă, într-o notă de subsol: „Prin urmare, orice teorie a legii naturale, ca set de principii morale transcendente şi universale, este inerent non-conservatoare…. Opoziția față de legea naturală [este]…o caracteristică naturală a conservatorismului". Samuel P. Huntington, „Conservatism as an Ideology", *American Political Science Review*, iulie 1957, p. 458-459. A se vedea şi Murray N. Rothbard, „Huntington on Conservatism: A Comment", *American Political Science Review,* septembrie 1957, p. 784-787.

4. Legea naturală şi drepturile naturale

După cum am arătat, marea eroare a legii naturale – de la Platon şi Aristotel, trecând prin tomişti, până la Leo Strauss şi urmaşii săi intelectuali contemporani – a fost de a fi profund etatistă, mai degrabă decât individualistă. Această teorie „clasică" a legii naturale identifica sursa acțiunii bune şi virtuoase cu statul, indivizii fiind strict subordonați acțiunii statale. Astfel, pornind de la dictonul corect al lui Aristotel, conform căruia omul

este un „animal social” şi natura sa se potriveşte cel mai bine cooperării sociale, clasiciştii făceau saltul ilegitim la o identificarea practic completă a „societății” cu „statul” şi, prin urmare, la statul privit ca principală sursă a acțiunii virtuoase[1]. Prin contrast, aşa-numiții Levellers şi, în particular, John Locke sunt cei care, în Anglia secolului al XVII-lea, au transformat legea naturală clasică într-o teorie ancorată în individualismul metodologic – şi, prin urmare, politic. Pornind de la accentul pe care l-a pus pe individ ca agent al acțiunii, ca entitate care gândeşte, simte, alege şi acționează, Locke şi-a dezvoltat concepția sa despre legea naturală aplicată în politică, în vederea stabilirii drepturilor naturale ale fiecărui individ. Această tradiție individualistă, lockeană, este cea care, mai târziu, i-a influențat profund pe revoluționarii americani şi tradiția de gândire politică liberală, dominantă la noua națiune revoluționară [americană]. Această tradiție a libertarismului bazat pe drepturile naturale este cea pe care caută să clădească şi prezentul volum.

Faimosul *Al doilea tratat despre cârmuire* al lui John Locke a fost, cu siguranță, una dintre primele elaborări sistematice ale teoriei libertariene şi individualiste a drepturilor naturale. Într-adevăr, similaritatea dintre perspectiva lui Locke şi teoria expusă în continuare va deveni evidentă din următorul extras:

„[F]iecare om are o *proprietate* asupra *persoanei* sale. La aceasta nu are nimeni altcineva dreptul în afara sa. Putem spune că *munca* trupului său şi *lucrarea* mâinilor sale sunt în mod cuvenit ale sale. Prin urmare, oricărui lucru pe care îl scoate din starea în care l-a făcut şi l-a lăsat natura, el îi adaugă munca sa, şi, adăugându-i ceva ce este al său, îl face astfel *proprietatea* sa. Fiind scos de către om din starea comună în care l-a aşezat natura, lucrului i se adaugă ceva prin munca acestuia – ceea ce exclude dreptul comun al celorlalți oameni. [p. 22] Căci această *muncă* este proprietatea incontestabilă a celui ce munceşte şi nici un om în afară de el nu poate avea vreun drept la ceva căruia i s-a adăugat munca aceasta….

Cu siguranță că acela care se hrăneşte cu ghindele pe care le-a cules de sub un stejar, sau cu merele pe care le-a adunat din copacii din pădure şi le-a apropriat pe acestea. Nimeni nu poate nega faptul că hrana este a sa. Atunci eu întreb: când au început [ghindele sau merele] să fie ale sale?... Şi este limpede că, dacă nu faptul că el le-a cules pentru prima oară face ca ele să fie ale sale, atunci nimic altceva nu poate face aceasta. Acea *muncă* a fost cea care le-a separat de ceea ce este comun. Ea le-a adăugat ceva în plus față de ceea ce făcuse natura, mama comună a tuturor; astfel, ele au devenit dreptul său personal. Şi oare va spune cineva că el nu avea nici un drept la ghindele şi merele pe care şi le-a apropriat, deoarece nu avea consimțământul întregii omeniri pentru a le face ale sale?... Dacă un asemenea consimțământ ar fi fost necesar, omul ar fi murit de foame, indiferent cât belşug i-ar fi dăruit Dumnezeu. Vedem în cazul *lucrurilor stăpânite în comun* (*commons*), care se mențin astfel prin contract (*compact*), că *proprietatea începe* prin luarea unei părți din ceea ce este comun, scoțând-o din starea în care a lăsat-o natura; fără aceasta, lucrurile stăpânite în comun nu sunt de nici un folos.”[2]

Faptul că, după cum au arătat istoricii gândirii politice, teoria drepturilor naturale a lui Locke era afectată de contradicții şi de inconsecvențe n-ar trebui să ne surprindă. La urma

urmelor, pionierii oricărei discipline, ai oricărei ştiinţe suferă inevitabil de inconsecvenţe şi de lacune, care vor fi corectate de cei ce vin după ei. Divergenţele dintre prezenta lucrare şi Locke nu-i vor surprinde decât pe cei formaţi după nefericita modă contemporană, care a abolit practic orice filosofie politică de factură constructivă, în favoarea unui interes exclusiv de anticar pentru textele vechi. De fapt, teoria liberală a drepturilor naturale a continuat să se dezvolte şi să se limpezească după Locke, atingând punctul culminant în lucrările din secolul al nouăsprezecelea, datorate lui Herbert Spencer şi Lysander Spooner[3].

Multitudinea de teoreticieni post-Leveller şi post-lockeeni ai drepturilor naturale au clarificat faptul că, din perspectiva lor, aceste drepturi izvorăsc din natura omului şi [p. 23] a lumii din jurul lui. Câteva exemple memorabil formulate: teoreticianul germano-american Francis Lieber, din secolul al XIX-lea, în tratatul său mai timpuriu şi mai liberal, scria: „Legea naturii sau legea naturală…reprezintă legea, ansamblul de drepturi, pe care le deducem din natura esenţială a omului". Şi proeminentul pastor american unitarian din secolul al XIX-lea, William Ellery Channing, afirma că „toţi oamenii posedă aceeaşi natură raţională şi aceeaşi putere a conştiinţei; şi cu toţii sunt în mod egal făcuţi pentru infinita îmbunătăţire a acestor facultăţi divine şi pentru fericirea care este de găsit în virtuoasa lor întrebuinţare". Iar Theodore Woolsey, unul dintre ultimii reprezentanţi ai teoriei sistematice a drepturilor naturale în America secolului al XIX-lea spune că drepturile naturale sunt acelea „care, fiind în mod corect deduse din caracteristicile fizice, morale, sociale şi religioase efective ale omului, este necesar ca acesta să fie investit cu ele…pentru a-şi împlini scopurile la care îl cheamă natura sa"[4].

Dacă legea naturală este, aşa cum am văzut, o teorie esenţialmente revoluţionară, atunci tot astfel este – *a fortiori* – şi ramura sa individualistă, reprezentată de drepturile naturale. În cuvintele lui Elisha P. Hurlbut, un teoretician american din secolul al XIX-lea al drepturilor naturale:

„Legile trebuie să fie doar nişte declaraţii ale drepturilor naturalei şi ale relelor naturale… şi tot ce este indiferent din perspectiva legilor naturii va fi lăsat nespecificat de legislaţia umană…Iar tirania legală apare ori de câte ori se produc abateri de la acest principiu simplu."[5]

Un remarcabil exemplu de utilizare revoluţionară a drepturilor naturale este, desigur, Revoluţia Americană, care s-a bazat pe extinderea radical – revoluţionară a teoriei lockeene, survenită în secolul al XVIII-lea[6]. Faimoasele cuvinte ale Declaraţiei de Independenţă, după cum a arătat cu deplină claritate Jefferson însuşi, nu enunţau nimic nou, ci erau doar o sinteză, strălucit redactată, a ideilor susţinute de americanii din vremea aceea:

„Considerăm aceste adevăruri ca fiind evidente de la sine: că toţi oamenii au fost creaţi egali, că ei sunt înzestraţi de Creatorul lor cu anumite Drepturi inalienabile, că printre acestea se află Viaţa, Libertatea şi urmărirea Fericirii [la vremea aceea triada mai cunoscută era „Viaţă, Libertate, Proprietate" – n. a.]. Că pentru a asigura aceste drepturi se instituie printre oameni Cârmuirile, ale căror puteri legitime provin din

consimțământul celor guvernați. Că ori de câte ori o formă oarecare de Cârmuire devine destructivă din perspectiva acestor scopuri, este Dreptul poporului să o modifice sau să o abolească."

Deosebit de izbitoare este proza explozivă a marelui aboliționist William Lloyd Garrison, care aplică teoria drepturilor naturale într-un mod revoluționar la chestiunea sclaviei:

„Dreptul omului de a se bucura de libertate este inalienabil…. Fiecare om are un drept asupra propriului său corp, asupra produselor muncii sale, la protecția legii…. Toate aceste legi care sunt astăzi în vigoare şi care admit dreptul la sclavie sunt, prin urmare, în întregime nule şi neavenite înaintea lui Dumnezeu…şi ar trebui, de aceea, să fie imediat abrogate."[7]

Pe întregul parcurs al acestei cărți vom mai vorbi despre „drepturi", în particular despre drepturile de proprietate ale indivizilor asupra propriilor lor persoane şi asupra obiectelor materiale. Dar cum definim „drepturile"? Noțiunea de „drept" a fost definită în mod clar şi tranşant de către profesorul Sadowsky:

„Atunci când afirmăm că cineva are dreptul de a face anumite lucruri, afirmăm atât şi doar atât, că ar fi imoral pentru orice altă persoană, singură sau în combinație, să îl oprească pe cel în cauză să facă aceste lucruri, folosindu-se de forța fizică sau de amenințarea cu aceasta. *Nu* afirmăm că orice utilizare pe care o dă un om proprietății sale, în cadrul limitelor menționate, este în mod necesar o utilizare *morală*."[8]

Definiția lui Sadowsky pune în lumină distincția esențială pe care o vom face pe întregul parcurs al acestei cărți, între *dreptul* unui om şi moralitatea sau imoralitatea exercitării acestui drept. Vom susține că este dreptul unui om de a face tot ce doreşte cu persoana sa proprie; este dreptul său de a nu fi molestat şi de a nu suferi imixtiuni violente atunci când îşi exercită acest drept. Dar care pot fi modurile morale sau imorale de a exercita acest drept este mai mult o chestiune de etică personală decât de filosofie politicăii. Filosofia politică se preocupă exclusiv de problemele de drept şi de exercitarea legitimă sau ilegitimă a violenței fizice în relațiile interumane. Importanța acestei distincții cruciale nu poate fi prea mult accentuată. Altfel spus, în exprimarea concisă a lui Elisha Hurlbut: „Exercitarea unei facultăți [de către un individ] constă doar în utilizarea acesteia. *Maniera* exercitării acesteia este un lucru; *ea* ridică o problemă de morală. *Dreptul* la exercitarea ei este un lucru diferit."[9]

---

[1] Pentru o critică a acestei confuzii tipice făcute de un tomist contemporan a se vedea Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a doua, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, p. 237-238. Apărarea legii naturale clasice datorată lui Leo Strauss şi asaltul său împotriva teoriei individualiste a drepturilor naturale se găsesc în lucrarea acestuia *Natural Rights and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

[2] John Locke, *An Essay Concerning the True Origin, Extent, and End of Civil Government*, V, p. 27-28, în *Two Treatises of Government*, P. Laslett, ed., Cambridge,

Cambridge University Press, 1960, p. 305-307. [n.tr.: Pentru versiunea românească am adaptat traducerea datorată lui Silviu Culea din John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire / Scrisoare despre toleranță*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1999, p. 68-69.]

[3] De la marxişti la straussieni, cercetătorii actuali îl consideră pe Thomas Hobbes fondatorul teoriei sistematice individualiste a drepturilor naturale, mai degrabă decât pe John Locke. Pentru o respingere a acestei perspective şi o reafirmare a perspectivei mai vechi, conform căreia Hobbes a fost un etatist şi un totalitarist, a se vedea Williamson M. Evers, „Hobbes and Liberalism", *The Libertarian Forum*, mai 1975, p. 4-6. A se vedea şi Evers, „Social Contract: A Critique", *The Journal of Libertarian Studies* 1, Summer 1977, p. 187-188. Pentru o accentuare a absolutismului lui Hobbes de către un politolog german pro-hobbesian, a se vedea Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*, Hamburg, 1938. Schmitt a fost o vreme un teoretician pro-nazist.

[4] Francis Lieber, *Manual of Political Ethics*, 1838. Theodore Woolsey, *Political Science*, 1877, citaţi în Benjamin F. Wright, Jr., *American Interpretations of Natural Law*, Cambridge, Mass., Harvard Univerity Press, 1931, p. 261 şi urm., 255 şi urm., 276 şi urm. William Ellery Channing, *Works*, Boston, American Unitarian Association, 1895, p. 693.

i N.ed.: sau „ale lucrurilor în mod natural bune"; joc de cuvinte bazat pe dubla semnificaţie a cuvântului englezesc „rights", care înseamnă deopotrivă „drepturi" şi „lucruri bune".

[5] Elisha P. Hurlbut, *Essays on Human Rights and Their Political Guarantees*, 1845, citat de Wright în *American Interpretations,* p. 257 şi urm.

[6] A se vedea Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1967.

[7] William Lloyd Garrison, „Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Convention", decembrie, 1833, citat în W. şi J. Pease, eds., *The Antislavery Argument*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

[8] James A. Sadowsky, S.J., „Private Property and Collective Ownership", în Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson-Hall, 1974, p. 120-121.

ii N.ed.: Pentru demonstraţia faptului că pledoaria pentru libertate nu presupune o concepţie în ultimă instanţă subiectivistă, relativistă, asupra modurilor morale de exercitare a drepturilor, a se vedea Rothbard, *Power and Market*, ed. a doua, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, p. 208 şi urm.

[9] Hurlbut, citat de Wright, *American Interpretations*, p. 257 şi urm.

5. Sarcina filosofiei politice

Această carte nu-şi propune să expună sau să apere pe larg filosofia legii naturale, sau să elaboreze o etică bazată pe legea naturală pentru moralitatea personală a omului. Intenția noastră este de a prezenta o etică socială a libertății, adică de a elabora acea submulțime a legii naturale care dezvoltă conceptul de drepturi naturale şi care analizează sfera adecvată a „politicii", adică studiază violența şi non-violența, ca tipuri de relații interpersonale. Pe scurt, dorim să furnizăm o filosofie politică a libertății.

În opinia noastră, cea mai importantă sarcină a „științei politice", sau, mai bine zis, a „filosofiei politice", este de a înălța edificiul legii morale care este pertinent pentru scena politică. Faptul că această sarcină a fost aproape complet neglijată de către politologii din secolul nostru este cât se poate de limpede. Ştiința politică fie a urmărit „construcția de modele" pozitiviste şi scientiste, într-o imitație vană a metodologiei şi a conținutului științelor fizice, fie s-a angrenat într-o vânătoare pur empirică de fapte. Politologul contemporan consideră că poate evita necesitatea judecăților morale şi că poate contribui la alcătuirea politicilor publice fără a-şi asuma nici o poziție etică. Cu toate acestea însă, îndată ce cineva avansează *orice* sugestie politică, indiferent cât de modestă sau de limitată, el propune, vrând-nevrând, o judecată etică – care poate fi sănătoasă sau nesănătoasă[1]. Diferența dintre reprezentantul științelor politice şi filosoful politic este că judecățile de valoare ale „omului de știință" sunt camuflate şi implicite – şi de aceea nesupuse cercetărilor detaliate, aşadar, mai susceptibile de a fi nesănătoase. Mai mult, evitarea judecăților etice explicite îi duce pe reprezentanții științelor politice la adoptarea unei anumite judecăți de valoare atotcuprinzătoare, care favorizează *status-quo*-ul politic, aşa cum se întâmplă să predomine acesta în orice societate dată. În cel mai bun caz, lipsa unei etici politice sistematice îl împiedică pe omul de știință să convingă pe cineva de valoarea vreunei schimbări în raport cu *status-quo*-ul.

Mai mult însă, astăzi chiar şi cvasi-totalitatea filosofilor politici se limitează, tot în spiritul *Wertfrei*, al neutralității față de valori, la descrieri şi exegeze de anticariat ale ideilor *altor* filosofi politici, de mult dispăruți. Făcând aceasta ei se eschivează de la principala sarcină a filosofiei politice, care este – în cuvintele lui Thomas Thorson – „justificarea filosofică a pozițiilor valorice relevante pentru politică"[2]. [p. 26]

Prin urmare, pentru a susține anumite politici publice trebuie construit un sistem de etică socială sau politică. În secolele trecute, aceasta era principala sarcină a filosofiei politice. Dar în lumea contemporană, în numele unei false „științe", teoria politică a zvârlit deoparte filosofia etică, devenind apoi ea însăşi sterilă în ce priveşte capacitatea de a-i orienta pe cetățeni. Acelaşi curs a fost urmat de toate disciplinele care țin de științele sociale şi de filosofie, datorită abandonului metodelor legii naturale. Haideți, aşadar, să scoatem afară gnomii aşa zisei neutralități față de valori (*Wertfreiheit*), al pozitivismului şi al scientismului. Ignorând cerințele imperative ale unui *status-quo* arbitrar, haideți să

configurăm – chiar dacă pare un clişeu învechit – nişte criterii ale legii naturale şi ale drepturilor naturale, la care omul cu minte şi onest să se poată raporta. Mai precis, haideți să căutăm să clarificăm filosofia politică a libertății şi a sferei proprii a legii, a drepturilor de proprietate şi a statului.

---

[1] Cf. W. Zajdlic, „The Limitations of Social Sciences", *Kyklos* 9 (1956), p. 68-71.

[2] Prin urmare, aşa cum arată Thorson, filosofia politică este o subdiviziune a filosofiei eticii, spre deosebire de „teoria politică" sau de filosofia analitică de tip pozitivist. A se vedea Thomas Landon Thorson, „Political Values and Analitic Phylosophy", *Journal of Politics*, noiembrie 1961, p. 712n. Poate că profesorul Holton are dreptate atunci când afirmă că „declinul filosofiei politice este parte a unui declin generalizat", nu doar al filosofiei înseşi, ci şi „al statutului raționalității şi al ideilor ca atare". Holton adaugă în continuare că cele două provocări majore adresate filosofiei politice în ultimele decade provin de la istorism – doctrina că toate ideile şi adevărurile sunt relative la condiții istorice particulare – şi de la scientism, [care constă în] imitarea ştiințelor fizice. James Holton, „Is Political Philosophy Dead?" *Western Political Quarterly*, septembrie, 1961, p. 75 şi urm.

6. O filozofie socială de tip Crusoe

Una dintre construcțiile îndeobşte cele mai luate în derâdere ale teoriei economice clasice este „economia de tip Crusoe", analiza unui individ izolat față în față cu natura. Şi totuşi, acest model aparent „nerealist" are, după cum am încercat să demonstrez şi în altă parte, utilizări foarte importante, ba chiar indinspensabile[1]. Serveşte la izolarea omului față în față cu natura, câştingând astfel claritate prin abstragerea inițială de la relațiile interpersonale. Ulterior, această analiză om/natură poate fi extinsă şi aplicată „lumii reale". Introducerea lui „Vineri", ori a uneia sau a mai multor alte persoane, după analiza strictei izolări robinsoniene, serveşte pentru a ilustra modul în care adăugarea altor persoane afectează discuția. Aceste concluzii pot fi apoi aplicate lumii contemporane. Astfel, abstracțiunea analizării câtorva persoane interacționând pe o insulă facilitează o percepție clară a adevărurilor fundamentale ale relațiilor interpersonale, adevăruri care rămân obscure dacă insistăm în a privi din capul locului lumea contemporană numai în integralitatea şi unitatea ei.

Dacă economia de tip Crusoe poate şi chiar furnizează fundamentul indispensabil al întregii structuri a economiei şi praxeologiei – analiza formală, în sens larg, a acțiunii umane – un procedeu similar ar trebui să fie capabil a realiza acelaşi lucru şi pentru filozofia socială, pentru analiza adevărurilor fundamentale ale naturii omului față în față

cu natura lumii în care s-a născut, precum şi cu cea a lumii celorlalți indivizi. Mai precis, poate ajuta considerabil la rezolvarea unor probleme ale filozofiei politice precum natura şi rolul libertății, proprietății şi violenței.[2]

Să ne oprim asupra lui Crusoe care a naufragiat pe insula lui şi - pentru a simplifica lucrurile - are amnezie. Cu ce realități de neocolit se confruntă el? Se confruntă, pentru început, cu el însuşi, cu faptul primordial al propriei sale conştiințe şi al propriului său trup. Descoperă, în al doilea rând, natura din jurul său, habitatul natural şi resursele pe care economiştii le desemnează prin termenul de „pământ".[3] Descoperă de asemenea că, prin contrast cu animalele, nu posedă cunoaştere înnăscută instinctuală care să-l ghideze către căile adecvate de a-şi satisface nevoile şi dorințele. În fapt, îşi începe viața în această lume necunoscând literalmente nimic; trebuie să *învețe* totul. Învață că are numeroase țeluri, scopuri pe care doreşte să le atingă, dintre care multe îi sunt necesare pentru menținerea vieții: hrană, adăpost, îmbrăcăminte, etc. După ce nevoile de bază sunt satisfăcute, descoperă trebuințe mai „avansate" pe care să le urmărească. Pentru a-şi satisface oricare dintre - sau toate - aceste nevoi pe care le evaluează în funcție de importanța lor relativă pentru el, Crusoe trebuie de asemenea să învețe *cum* să facă aceasta; trebuie, pe scurt, să dobândească „cunoştințe tehnologice" sau „rețete".

Crusoe are, prin urmare, multiple nevoi pe care doreşte să şi le satisfacă, obiective pe care se străduieşte să le atingă. Unele dintre aceste obiective pot fi atinse cu eforturi minime din partea lui; dacă insula e astfel alcătuită, el poate culege fructele comestibile ale arbuştilor din vecinătate. În astfel de cazuri, consumul unui bun sau serviciu îi este la îndemână rapid şi aproape instantaneu. În ceea ce priveşte majoritatea nevoilor sale, Crusoe descoperă însă că lumea naturală din preajma sa nu le satisface imediat şi instantaneu; nu se află, cu alte cuvinte, în Grădina Raiului. Pentru a-şi atinge scopurile el trebuie, cât mai rapid şi productiv cu putință, să ia elementele puse la dispoziție de natură şi să le *transforme* în obiecte, forme şi locuri utile pentru el – astfel încât să-şi poată satisface nevoile.

Pe scurt, trebuie (a) să-şi aleagă obiectivele; (b) să învețe cum să le atingă prin utilizarea resurselor puse la dispoziție de natură; şi apoi (c) să-şi exercite energia muncii pentru a transforma aceste resurse în forme şi locuri mai utile: i.e., în „bunuri de capital" şi în cele din urmă în „bunuri de consum" pe care le poate consuma direct. Astfel, Crusoe şi-ar putea confecționa, din materia primă disponibilă în natură, o secure (bun de capital) cu care să taie lemne pentru a-şi construi o colibă (bun de consum). Sau ar putea confecționa o plasă (bun de capital) cu care să prindă peşte (bun de consum). De fiecare dată el utilizează cunoştințele tehnologice învățate pentru a-şi exercita munca şi a transforma resursele naturale în bunuri de capital şi, în cele din urmă, în bunuri de consum. Acest proces de transformare a resurselor naturale constituie „producția" sa. Pe scurt Crusoe trebuie să *producă* înainte de a putea *consuma*, şi pentru a putea consuma. Iar prin acest proces de producție, de transformare, el modelează şi modifică mediul natural în conformitate cu nevoile sale, în loc să fie, precum animalele, pur şi simplu determinat de acest mediu.

Şi astfel omul, neavând o cunoaştere înnăscută, instinctivă, dobândită automat a scopurilor sale adecvate, sau a mijloacelor prin care acestea pot fi atinse, trebuie să le învețe, iar pentru a le învăța trebuie să-şi exercite puterea de observație, abstracție şi gândire: pe scurt, rațiunea sa. Rațiunea este instrumentul omului pentru cunoaştere şi pentru însăşi supraviețuirea sa; utilizarea şi dezvoltarea minții sale, dobândirea de cunoştințe despre ceea este cel mai bine pentru el şi cum se poate aceasta realiza, este metoda unic *umană* de existență şi dezvoltare. Şi aceasta este în mod unic natura umană; omul, cum a arătat Aristotel, este animalul rațional, sau pentru a fi mai exacți, ființa rațională. Prin rațiunea sa, individul uman observă atât realitățile şi legile lumii exterioare, cât şi pe cele ale propriei sale conştiințe, inclusiv ale emoțiilor sale: altfel spus, utilizează atât extrospecția cât şi introspecția.

Crusoe, spuneam, învață despre scopurile sale şi despre modul de atingere a acestora. Dar ce anume realizează facultatea sa de învățare, rațiunea sa, în procesul de dobândire a unei astfel de cunoaşteri? Învață despre felul în care lucrurile funcționează în lume, i.e., despre *naturile* diferitelor entități specifice şi clase de entități pe care le identifică; cu alte cuvinte cunoaşte *legile naturale* ale felului în care lucrurile se comportă în lume. Învață că o săgeată eliberată din coarda unui arc poate doborî o căprioară şi că o plasă de pescuit poate prinde o mulțime de peşti. Mai departe, învață despre *propria sa* natură, despre tipurile de evenimente sau acțiuni care-l fac fericit sau nefericit; pe scurt, învață despre scopurile pe care are nevoie să le atingă sau pe care ar trebui să le evite.

Acest proces, această metodă necesară pentru supraviețuirea şi prosperitatea omului în această lume, a fost adesea luată în derâdere ca nepotrivit de - sau exclusiv - „materialistă”. Dar ar trebui să fie limpede că ceea ce s-a întâmplat în această activitate în conformitate cu natura umană este o contopire a „spiritului” cu materia; mintea omului, utilizând ideile pe care le-a dobândit, direcționează energia înspre transformarea şi remodelarea materiei în mijloace de susținere şi propăşire a nevoilor şi vieții sale. În spatele oricărui bun „produs”, a oricărei transformări de către om a resurselor naturale, stă o *idee* care direcționează efortul, o manifestare a spiritului uman.

Individul uman, introspectând faptul propriei sale conştiințe, descoperă de asemenea realitatea primordială naturală a libertății sale: libertate de a alege, libertate de a utiliza sau nu rațiunea în legătură cu orice problemă dată. Pe scurt, descoperă faptul natural al propriei „libertăți de voință”. Descoperă de asemenea faptul natural al controlului minții sale asupra trupului şi acțiunilor sale: adică al *proprietății* sale naturale asupra lui însuşi.

Crusoe, prin urmare, este proprietarul trupului său; mintea lui este liberă să adopte orice scopuri doreşte, să-şi exercite rațiunea pentru a descoperi ce obiective ar trebui să aleagă şi să învețe rețetele pentru utilizarea mijloacelor la îndemână în atingerea acestora. Într-adevăr, faptul în sine că nu-i este dată congenital - sau determinată de evenimente externe - cunoaşterea necesară pentru supraviețuire şi progres, că trebuie să-şi utilizeze mintea pentru a o dobândi, *demonstrează* că este prin natura sa liber să-şi utilizeze sau nu această rațiune – i.e., adică are libertate de voință (*free will*).[4] Cu siguranță, nu e nimic *outré* sau mistic în legătură cu faptul că omul diferă de pietre, plante sau chiar animale şi că cele de mai sus sunt diferențe cruciale față de acestea. Faptele critice şi unice în legătură

cu omul şi modalităţile în care trebuie să trăiască pentru a supravieţui – conştiinţa sa, libertatea de voinţă şi alegere, facultatea raţiunii, necesitatea de a învăţa legile naturale ale lumii exterioare şi ale lui însuşi, proprietatea asupra lui însuşi, nevoia de a „produce" prin transformarea materiei din natură în forme consumabile – toate acestea compun ceea ce se cheamă natura omului, şi căile prin care acesta poate supravieţui şi prospera. Să presupunem acum că Crusoe se confruntă cu alternativa de a culege fructe sau de a strânge ciuperci pentru hrană şi că se decide pentru gustoasele ciuperci, când deodată, un locuitor al insulei naufragiat în trecut, venind înspre el, strigă: „Nu face asta! Ciupercile acelea sunt otrăvitoare." Nu e nimic misterios în reprofilarea ulterioară a lui Crusoe înspre fructe. Ce s-a întâmplat? Amândoi indivizii au operat cu o presupunere atât de puternică încât a rămas tacită, şi anume că otrava este *rea*, dăunătoare pentru sănătatea şi chiar supravieţuirea organismului uman – pe scurt, nocivă pentru prezervarea şi calitatea vieţii umane. În acest acord implicit asupra valorii vieţii şi sănătăţii pentru persoana umană precum şi asupra indezirabilităţii durerii şi morţii, cei doi indivizi au ajuns în mod limpede la bazele une etici, fundamentată pe realitate şi pe legile naturale ale organismului uman.

Dacă Crusoe ar fi mâncat ciupercile fără să afle despre efectele lor otrăvitoare, atunci decizia sa ar fi fost *incorectă* – o eroare posibil tragică având la bază faptul că omul nu e nicidecum determinat în mod automat să ia deciziile corecte tot timpul. De aici lipsa omniscienţei în ceea ce îl priveşte şi posibilitatea de a greşi. Dacă, pe de altă parte, Crusoe ar fi ştiut de otravă şi ar fi mâncat totuşi ciupercile – poate pentru „senzaţii tari" sau datorită unei preferinţe de timp foarte ridicate – atunci decizia lui ar fi fost în mod obiectiv *imorală*, un act deliberat împotriva propriei sănătăţi şi vieţi. S-ar putea ridica foarte bine întrebarea de ce *ar trebui* viaţa să fie o valoare ultimă obiectivă, de ce ar trebui omul să opteze pentru viaţă (atât sub aspectul duratei cât şi al calităţii)[5]. În replică, am putea consemna că o propoziţie se ridică la statutul de *axiomă* când se poate arăta că cel care o neagă o utilizează în chiar procesul presupusei negări[6]. Aşadar, *orice* persoană care ia parte la orice tip de discuţie, inclusiv una asupra valorilor, este vie şi afirmă, în virtutea acestei participări, viaţa. Pentru că dacă s-ar opune *realmente* vieţii n-ar mai avea ce căuta într-o astfel de discuţie, mai mult, n-ar mai avea de ce continua să trăiască. Prin urmare, *presupusul* oponent al vieţii de fapt afirmă viaţa tocmai în procesul discuţiei sale, iar prezervarea şi propăşirea vieţii capătă deci, statutul unei incontestabile axiome.

Am văzut că Crusoe, ca orice alt om, are libertate de voinţă, libertatea de a alege cursul vieţii şi al acţiunilor sale. Unii critici au obiectat că această libertate este iluzorie deoarece omul este constrâns de legi naturale. Aceasta, totuşi, este o neînţelegere (*misrepresentation*) – unul dintre multele exemple ale persistentei confuzii moderne între *libertate* şi *putere*. Omul este liber să adere la valori şi să-şi aleagă cursul acţiunilor; dar aceasta nu înseamnă nicidecum că poate încălca legile naturii fără consecinţe – că poate, de exemplu, traversa oceane dintr-un singur salt. Pe scurt, când spunem că „omul nu e 'liber' să sară peste ocean", discutăm de fapt nu de lipsa sa de libertate ci de lipsa de *putere* de a traversa oceane, date fiind legile naturii sale şi ale naturii lumii înconjurătoare. Libertatea lui Crusoe de a adopta idei, de a-şi alege scopurile, este inviolabilă şi inalienabilă; pe de altă parte, omul, nefiind nici *omnipotent* şi nici

omniscient, descoperă întotdeauna că puterea sa de a face toate lucrurile pe care le-ar dori este limitată. Pe scurt, puterea sa este limitată în mod necesar de legile naturale, dar nu şi libertatea sa de voință. Sau altfel spus, este vădit absurd să defineşti „libertatea" unei entități ca puterea acesteia de a întreprinde un act care-i este imposibil prin natura sa![7]

Dacă libertatea voinței omului de a adopta idei şi valori este inalienabilă, *libertatea* sa *de acțiune* – adică de a pune la lucru aceste idei în lume, nu beneficiază de condiții la fel de norocoase. Încă o dată, nu vorbim de limitele puterii omului inerente legilor naturii sale şi ale naturilor altor entități. Ceea ce avem în vedere este interferența altor persoane cu sfera sa de acțiune – dar îl depăşim puțin pe Robinson Crusoe şi discuția noastră. E de ajuns să spunem la acest punct că, în sensul libertății *sociale* – al libertății ca *absență a agresiunii din partea altor persoane* – Crusoe este *absolut* liber, dar că o lume alcătuită din mai mult de o persoană necesită investigații suplimentare.

Din moment ce în această carte suntem interesați mai degrabă de filozofia socială şi politică decât de filozofie în sine, vom fi interesați de termenul de „libertate" în acest sens social sau interpersonal, mai degrabă decât în cel de libertate a voinței.[8]

Să ne întoarcem la analiza transformării intenționale (*purposeful*) de către Crusoe a datelor naturii prin înțelegerea legilor naturale. Crusoe găseşte pe insulă terenuri virgine, neutilizate; pământuri, aşadar, neutilizate şi necontrolate de nimeni, prin urmare *nedeținute în proprietate*. Prin descoperirea resurselor naturale, învățând cum să le folosească şi, în particular, prin *transformarea* lor efectivă în forme mai utile, Crusoe – cu cuvintele memorabile ale lui John Locke – îşi „îmbină munca cu pământul". Făcând astfel, punându-şi amprenta personalității şi energiei sale asupra pământului, el a preluat în mod natural pământul şi roadele acestuia în *proprietatea* sa. Deci, individul izolat *deține în proprietate* ceea ce *utilizează* şi *transformă*; prin urmare, în cazul său nu se pune problema a ceea ce *ar trebui* să constituie proprietatea lui A spre deosebire de a lui B. Proprietatea oricărui om se constituie, *ipso facto*, din ceea ce *produce*, i.e., transformă în vederea utilizării, prin eforturi proprii. Proprietatea sa asupra pământului şi bunurilor de capital se prelungeşte de-a lungul stadiilor de producție, până când Crusoe ajunge să *dețină în proprietate* bunurile de consum pe care le-a produs şi până când acestea, în cele din urmă, dispar prin consum.

Câtă vreme individul rămâne izolat, aşadar, nu apare nici un fel de problemă în legătură cu limitele până la care *proprietatea* sa – deținerile sale – se extinde; ca ființă rațională înzestrată cu libertate de voință, aceasta se extinde asupra corpului său şi se prelungeşte mai departe asupra bunurilor materiale pe care le transformă prin muncă. Să presupunem că Crusoe a ajuns nu pe o mică insulă, ci pe un continent nou şi necunoscut, şi că, stând pe țărm, a revendicat „proprietatea" asupra întregului continent în virtutea faptului de a-l fi descoperit. Această afirmație n-ar fi decât simplă glorie deşartă (*vainglory*) atâta timp cât nimeni altcineva n-ar mai ajunge pe continent. Şi asta pentru că *prin firea lucrurilor* veritabila sa proprietate – *controlul* său *efectiv* asupra resurselor materiale – s-ar extinde numai asupra resurselor pe care munca sa le-a angrenat în producție. Proprietatea sa reală nu s-ar putea extinde dincolo de sfera lui de control.[9] În mod similar, ar fi lipsit de sens ca Robinson să trâmbițeze că nu deține „realmente" în proprietate o parte din, sau tot ceea

ce a produs (poate că acest Crusoe se întâmplă să fie vreun oponent romantic al conceptului de proprietate), deoarece în fapt utilizarea şi, *prin urmare* proprietatea, îi aparţine deja. Crusoe, prin firea lucrurilor, deţine în proprietate nici mai mult nici mai puţin decât propria persoană şi extensia acesteia în lumea materială.

---

[1] Vezi Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1962), vol. 1, cap. 1 şi 2.

[2] Constructe de secol şaptesprezece sau optsprezece precum „starea de natură" sau „contractul social" au fost încercări nu tocmai reuşite de a realiza o astfel de analiză logică. Astfel de încercări au fost cu mult mai importante decât orice afirmaţii *istorice* efective care s-ar fi putut face pe parcursul dezvoltării acestor concepte.

[3] Acest „pământ" în sens economic, cuprinzând toate resursele puse la dispoziţe de natură, nu înseamnă în mod necesar „pământ" în sensul obişnuit, deoarece poate include părţi din mare, e.g., ape de pescuit şi exclude îmbunătăţirile aduse de om solului.

[4] Vezi Murray N. Rothbard, *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* (San Francisco: Cato Institute, 1979), pp. 5-10. Ca idee, o pesoană nu poate în mod coerent crede că face judecăţi şi în acelaşi timp că este determinată de o cauză externă în acest sens. Deoarece dacă ar fi aşa, care ar fi statutul judecăţii că este determinat? Acest argument a fost utilizat de Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, traducere în limba engleză H.J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), pp. 115 şi urm.

[5] Asupra valorii vieţii ca nedepinzând de faptul a fi percepută ca una fericită, vezi Philippa R. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley: Universitz of California Press, 1978), pag. 41.

[6] Altundeva, am scris: „dacă un individ nu poate afirma o propoziţie fără a utiliza în acelaşi timp negaţia acesteia, atunci nu doar că este prins într-o inextricabilă contradicţie; *concede negaţiei statutul de axiomă*." Rothbard, *Individualism*, pag. 8. Vezi de asemenea R. P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy* (Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1934-35), vol. 2, pag. 36-37.

[7] Vezi Rothbard, *Individualism*, pag. 8, şi F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), pag. 26.

[8] Poate că unul din marile avantaje ale termenului „libertate" în sens social (*liberty*) faţă de sinonimul său „libertate" în sensul metafizic (*freedom*) este că primul este utilizat în general *numai* în sensul social şi nu şi în cel pur filozofic de liber arbitru, fiind de asemenea mai puţin confundat cu conceptul de putere. Pentru o discuţie excelentă asupra

libertății de voință, vezi J. R. Lucas, *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

[9] Ulterior, o dată cu ajungerea altor persoane pe continent, acestea ar deține de asemenea în proprietate *prin firea lucrurilor* resursele naturale pe care le-ar transforma prin muncă, primul venit putând deveni proprietarul ultimelor fie prin utilizarea forței invazive împotriva proprietății naturale a noilor veniți, fie prin dobândirea bunurilor în discuție de la aceştia prin cadouri sau schimb.

7. Relațiile interpersonale: schimbul voluntar

E timpul să introducem şi alți indivizi în idila noastră robinsoniană – cu alte cuvinte să ne extindem analiza la relațiile interpersonale. Problematică nu este simpla existență a mai multor persoane: până la urmă am putea pur şi simplu postula o lume cu un milion de Crusoe pe un milion de insule diferite şi n-ar trebui să extindem discuția o iotă. Miza constă în analizarea *interacțiunii* dintre aceşti indivizi. Vineri, de pildă, ar putea ajunge într-o altă parte a insulei şi intra în contact cu Crusoe, sau pe o insulă diferită, construind ulterior o ambarcațiune cu care ar putea ajunge pe insula acestuia.

Economia a pus în lumină un mare adevăr al legii naturale a interacțiunilor umane: şi anume că nu doar *producția* este esențială pentru prosperitatea şi supraviețuirea omului, ci şi schimbul. Cu alte cuvinte Crusoe ar putea produce pe insula lui - sau pe o parte a acesteia - peşte, în timp ce Vineri, pe partea sa, ar putea cultiva grâu - în loc ca ambii să producă amândouă mărfurile. Prin schimbul unei părți din peştele prins de primul pentru o parte din grâul celuilalt, cei doi pot spori considerabil atât cantitatea de peşte cât şi cea de pâine de care se pot amândoi bucura[1]. Acest important câştig pentru ambii îl fac cu putință două fapte primordiale din natură – legi naturale – pe care se bazează întreaga teorie economică: (a) marea varietate de abilități şi interese din rândul indivizilor umani; şi (b) varietatea resurselor naturale în diferite areale geografice. Dacă toată lumea ar fi identic înzestrată cu abilități şi în aceeaşi măsură interesată de toate, *şi* dacă toate arealele geografice ar fi omogene, n-ar mai fi loc pentru schimburi. Dar, în lumea aceasta aşa cum este ea, oportunitatea specializării în cele mai bune utilizări ale resurselor naturale şi ale celor umane permite schimburilor să se multiplice considerabil şi să sporească enorm productivitatea şi nivelul de trai (satisfacerea nevoilor) al *tuturor* participanților.

Dacă cineva doreşte să priceapă cât de mult datorăm proceselor de schimb, să analizeze ce s-ar întâmpla în lumea modernă dacă fiecărui individ i s-ar interzice pe neaşteptate să se angajeze în schimburi cu oricine altcineva. Fiecare persoană ar fi nevoită să-şi producă

singură toate bunurile şi serviciile de care are nevoie. Haosul total, înfometarea marii majorității a populației umane şi reîntoarcerea la mijloacele primitive de subzistență a celor puțini care ar rămâne, vin imediat în minte.

Un alt fapt remarcabil în legătură cu acțiunea umană este că A şi B se pot specializa şi angaja în schimburi reciproc avantajoase *chiar dacă* unul dintre ei îi este superior celuilalt în *ambele linii* de producție. Astfel, să presupunem că Crusoe îi este superior lui Vineri atât la pescuit cât *şi* la producția de grâu. Este în continuare benefic pentru Crusoe să se concentreze asupra lucrului la care este *relativ* mai bun. Dacă, spre exemplu, e un pescar cu mult mai bun decât Vineri, dar un fermier numai cu ceva mai bun, poate dobândi mai mult din ambele produse concentrându-se asupra pescuitului şi schimbând apoi produsul său contra grâului lui Vineri. Sau, pentru a utiliza un exemplu dintr-o economie avansată bazată pe schimb, va fi rentabil pentru un medic să angajeze o secretară pentru dactilografiere, îndosariere, etc. *chiar* dacă este mai bun la aceste ultime activități, deoarece şi-ar elibera timpul pentru o muncă mult mai productivă. Această înțelegere (*insight*) a avantajelor schimbului, descoperită de David Ricardo prin a sa Lege a Avantajului Comparativ, ilustrează că, pe piața liberă a schimburilor voluntare, cel „puternic" nu-l devorează sau zdrobeşte pe cel „slab", contrar viziunii comune asupra naturii economiei de piață. Din contră, tocmai pe piața liberă cei „slabi" se bucură de avantajele productivității deoarece este benefic pentru cei „puternici" să se angajeze în schimburi cu ei.

Procesul schimbului îi permite omului ascensiunea de la izolarea primitivă la civilizație: îi extinde enorm oportunitățile şi posibilitățile de desfacere a produselor; îi permite să investească în maşini şi alte bunuri de capital de ordin superior („higher-order capital goods"); creează o înlănțuire de schimburi – piața liberă – care îi permite să calculeze economic beneficiile şi costurile unor metode şi agregate de producție extrem de complexe.

Dar economiştii uită prea adesea, contemplând importanța critică şi virtuțile pieței libere, *ce* anume se schimbă. Pentru că nu se schimbă pur şi simplu mere contra unt, sau aur contra cai. Ceea ce se schimbă efectiv nu sunt mărfurile însele, ci *drepturile de proprietate* asupra lor. Când Smith dă în schimb o plasă cu mere pentru o livră de unt a lui Jones, el transferă de fapt *dreptul* său *de proprietate* asupra merelor în schimbul drepturilor de proprietate asupra untului, şi vice-versa. Acum că Smith şi nu Jones este cel care deține controlul absolut asupra untului, tot el este cel care îl poate consuma sau nu, după dorință; Jones nu mai are nimic de zis în această privință, fiind în schimb proprietarul absolut al merelor.

Reîntorcându-ne la Crusoe şi Vineri, să presupunem că alți indivizi, C, D, E... li se alătură pe insulă. Fiecare se specializează în diferite produse; treptat un anumit produs capătă – datorită unor calități precum valoarea ridicată, cererea stabilă, divizibilitatea - rolul de *mijloc de efectuare a schimburilor*. Şi aceasta pentru că se descoperă că utilizarea unui astfel de mijloc extinde considerabil sfera schimburilor şi nevoile care pot fi satisfăcute prin intermediul pieței. Astfel, un scriitor sau un profesor de economie ar avea mari bătăi de cap în a-şi schimba serviciile pe bucăți de pâine, componente ale unui radio, o piesă

dintr-un costum, etc. Un mijloc de efectuare a schimburilor general acceptat este indispensabil pentru orice rețea vastă de schimburi şi, prin urmare, pentru orice economie civilizată.

Un astfel de mediu de efectuare a schimburilor general acceptat este definit ca *monedă*. S-a descoperit în general că, pe piața liberă, mărfurile care se pretează cel mai bine la a fi utilizate ca monedă au fost metalele prețioase, aurul şi argintul. Succesiunea (*sequence*) schimburilor apare acum astfel: A, deținând în proprietate corpul său şi munca sa, găseşte resurse naturale, le transformă (prin activitatea de pescuit) şi produce peşte al cărui proprietar devine; B îşi utilizează în mod similar munca pentru a produce grâu, al cărui proprietar, de asemenea, devine; C descoperă pământ care conține aur, îl tranformă şi produce aurul care devine al său. Ulterior C dă în schimb aurul pentru alte servicii, să zicem peşte de la A. A utilizează aurul dându-l în schimbul grâului lui B, etc. Pe scurt, aurul „intră în circulație", i. e., proprietatea asupra lui este transferată de la persoană la persoană pe măsură ce este utilizat ca mijloc general de efectuare a schimburilor. De fiecare dată participanții la schimb transferă drepturi de proprietate şi, în fiecare caz, drepturile de proprietate se dobândesc în două, şi numai două, modalități: (a) prin identificarea şi transformarea de resurse naturale („producție") şi (b) prin schimbul produselor unuia contra produselor celuilalt – inclusiv a mijlocului de afectuare a schimburilor, sau a mărfii „monedă". Şi e limpede că metoda (b) se reduce din punct de vedere logic la (a), deoarece singura modalitate prin care o persoană poate obține ceva în schimb este aceea de a ceda din propriile produse. Pe scurt, există o singură cale spre proprietatea asupra bunurilor: canalul producție-schimb. Dacă Smith cedează un produs în schimbul unuia al lui Jones pe care acesta l-a dobândit de asemenea într-un schimb anterior, atunci *cineva* - fie că e vorba de persoana de la care Jones a cumpărat produsul fie de altcineva mai îndepărtat în lanțul schimburilor - trebuie cu necesitate să fi fost găsitorul şi transformatorul originar al resursei.

Prin urmare, un om poate dobândi „avuție" – un stoc de bunuri de capital sau consum utile – fie „producând-o" el însuşi, fie vânzându-i producătorului acesteia alte bunuri în schimb. Procesul de schimb este reductibil din punct de vedere logic la producția originară. Aceasta constă în „îmbinarea muncii cu pământul" – în identificarea şi transformarea resurselor naturale *sau*, ca în cazul profesorilor sau scriitorilor, prin producția şi vânzarea directă a serviciilor propriei munci. Altfel spus: din moment ce întreaga producție de bunuri de capital se reduce în cele din urmă la factorii originari muncă şi pământ, întreaga producție se reduce fie la serviciile muncii fie la identificarea de resurse noi şi neutilizate şi angrenarea acestora în procesul de producție prin intermediul energiei muncii.[2]

Un individ mai poate obține avuții în mod voluntar şi altfel: prin cadouri. Astfel Crusoe, dând peste Vineri într-un alt colț al insulei, iar putea oferi în dar câte ceva – alimente sau alte lucruri necesare traiului. Într-o astfel de situație, cel care dăruieşte nu primeşte un alt bun sau serviciu alienabil de la partea cealaltă, ci satisfacția psihică de a fi făcut ceva pentru beneficiar. În cazul cadourilor procesul de achiziție se reduce de asemenea la producție şi schimb – şi în cele din urmă din nou la producție, deoarece un cadou trebuie precedat de producție, dacă nu direct ca în acest caz, atunci undeva anterior pe fir.

Am analizat până aici procesul de schimb al unei multitudini de bunuri de consum. Trebuie să completăm acum tabloul lumii reale analizând schimburile ce au loc de-a lungul structurii producției. Şi asta pentru că într-o economie avansată schimburile nu sunt numai „orizontale" (de bunuri de consum), ci şi „verticale": se succed dinspre transformarea originară a resurselor naturale, trecând prin diferitele tipuri de bunuri de capital, până la stadiul final al consumului.

Să ne îndreptăm atenția asupra unui şir vertical de schimburi aşa cum apare el într-o economie bazată pe schimb. Smith transformă resursele naturale construindu-şi o secure; în loc s-o folosească la confecționarea altui produs, ca specialist angrenat într-o vastă economie de schimb, el o vinde pentru aur (bani). Smith, producător al securii, îi transferă dreptul său de proprietate lui Jones, în schimbul unei anumite cantități din aurul acestuia – cantitatea exactă de aur fiind convenită voluntar de către cele două părți. Jones ia acum securea şi taie lemne, pe care le vinde apoi lui Johnson contra aur; Johnson le vinde mai departe lui Robbins, un constructor, contra aur, iar Robbins la rândul său construieşte o casă în schimbul aurului clientului său, Benton. (Ar trebui să fie de la sine înțeles că această rețea verticală de schimburi nu s-ar putea realiza în absența unui mijloc monetar de efectuare a schimburilor.)

Pentru a ne completa imaginea asupra economiei de piață, să presupunem că Jones a tăiat lemnele, dar că trebuie să le expedieze în josul râului pentru a i le transfera lui Johnson; Jones, aşadar, vinde lemnul unui alt intermediar, Polk, care îi *angajează* pe X,Y şi Z să transporte buştenii până la Johnson. Ce s-a întâmpla aici? Şi de ce utilizarea muncii lui X, Y şi Z în transformarea şi transportul buştenilor către o locație mai convenabilă, nu le dă *acestora* dreptul de proprietate asupra lor?

S-au întâmplat următoarele: Polk a transferat aur lui X, Y şi Z în schimbul serviciilor muncii acestora de a transporta buştenii. El *nu* i-a vândut acestor oameni pentru bani; în schimb, le-a „vândut" bani contra serviciilor muncii lor în manipularea buştenilor. Altfel spus, Polk a cumpărat probabil buştenii de la Jones pentru 40 de uncii de aur, după care i-a plătit pe X, Y, şi Z cu câte 20 de uncii pentru transport şi *apoi* i-a vândut buştenii lui Johnson pentru 110 uncii de aur. Deci câştigul net al lui Polk de pe urma întregii tranzacții a fost de 10 uncii de aur. X, Y şi Z, dacă ar fi dorit, ar fi putut cumpăra ei înşişi buştenii de la Jones pentru 40 de uncii, apoi a-i transporta şi vinde lui Johnson cu 110, rămânând în buzunar cu 10 uncii. De ce nu au făcut-o? Deoarece (a) nu au avut *capital*; altfel spus, nu au economisit banii necesari prin reducerea anterioară a consumului suficient de mult sub nivelul venitului pentru a acumula cele 40 de uncii; şi/sau (b) doreau remunerare monetară *în timp ce munceau*, nefiind dispuşi să aştepte numărul de luni necesar pentru expedierea şi vânzarea buştenilor; şi/sau (c) nu erau dispuşi să-şi asume povara riscului ca buştenii într-adevăr să nu se vândă cu 110 uncii. Astfel, funcția indispensabilă şi extrem de importantă a lui Polk, *capitalistul* din exemplul nostru de economie de piață, este aceea de a-i degreva pe muncitori de necesitatea de a-şi restricționa consumul şi a acumula ei înşişi capital, precum şi de a aştepta să fie remunerați până în momentul în care produsul (în cazul fericit) se va fi vândut cu profit mai departe de-a lungul structurii producției. Prin urmare, capitalistul, departe de a-i priva pe muncitori de drepturile de proprietate legitime asupra produsului final, face cu

putință plata acestora considerabil *în avans* față de vânzarea bunurilor. Mai mult, capitalistul, în capacitatea sa anticipativă sau *antreprenorială*, îi degrevează pe muncitori de riscul ca marfa să nu se vândă cu profit, sau chiar să se vândă în pierdere.

Capitalistul aşadar, este un individ care a muncit, a economisit din roadele muncii sale (i.e. şi-a restricționat consumul) şi, printr-o serie de contracte voluntare a (a) cumpărat drepturi de proprietate asupra unor bunuri de capital şi (b) a plătit muncitorii pentru serviciile muncii lor în transformarea acestor bunuri de capital în bunuri mai apropiate de stadiul final al consumului. Să observăm încă o dată că nimeni nu îi împiedică pe muncitori să economisească ei înşişi şi să cumpere bunuri de capital de la proprietarii acestora şi apoi să-şi exercite munca asupra propriilor bunuri de capital, în cele din urmă vânzând produsele şi încasând profiturile. În fapt, capitaliştii le produc un mare serviciu acestor muncitori, făcând cu putință întreaga şi complexa rețea verticală de schimburi dintr-o economie modernă. Şi asta pentru că economisesc banii necesari pentru cumpărarea bunurilor de capital şi plata muncitorilor pentru „prelucrarea" lor ulterioară, în avans față de momentul vânzării[3].

În fiecare stadiu al producției deci, un om produce exercitându-şi munca asupra bunurilor tangibile. Dacă acestea erau anterior neutilizate şi nedeținute în proprietate, atunci munca sa le angrenează automat în sfera sa de control, în „proprietatea" sa. Dacă bunurile erau deja proprietatea altcuiva, atunci există posibilitatea fie ca proprietarul să îi vândă aceste bunuri (de capital) pentru bani muncitorului nostru, după care ultimul îşi poate exercita munca asupra lor; *fie* ca proprietarul anterior să cumpere în schimbul unei sume de bani serviciile muncii acestuia pentru a prelucra bunul mai departe şi a-l vinde ulterior următorului cumpărător. Acest proces se reduce, de asemenea, la producția originară bazată pe resurse neutilizate şi muncă, deoarece capitalistul – proprietarul anterior din exemplul nostru – şi-a dobândit în ultimă analiză proprietatea prin: producție originară; schimb voluntar; şi economii băneşti. Astfel, întreaga proprietate de pe piața liberă se reduce în cele din urmă la: (a) proprietatea fiecărui individ asupra persoanei şi muncii sale; la (b) proprietatea fiecăruia asupra resurselor naturale neutilizate pe care le descoperă şi pe care le transformă prin munca sa; şi la (c) schimbul produselor dobândite pe cele două căi, (a) şi (b), contra output-ului produs în mod similar de ceilalți participanți la piață.

Aceeaşi regulă este valabilă şi în cazul tuturor deținerilor de monedă marfă de pe piață. După cum am văzut, banii sunt fie (1) produşi prin muncă o dată cu transformarea resurselor primare (e.g., exploatarea aurului); fie (b) obținuți prin vânzarea propriilor produse – sau vânzarea bunurilor cumpărate anterior cu produsul propriei munci – în schimbul aurului deținut de altcineva. Din nou, aşa cum varianta (c) din paragraful anterior se reduce din punct de vedere logic la (a) şi (b), producția precedând schimbul – tot aşa şi aici (2) se reduce în cele din urmă din punct de vedere logic la (1).

În societatea liberă pe care o descriem aşadar, întreaga proprietate este în cele din urmă reductibilă la proprietatea naturală a fiecărui individ asupra lui însuşi *şi* la resursele naturale pe care le transformă angrenându-le în producție. *Piața liberă* este o societate a schimburilor voluntare şi, prin urmare, reciproc avantajoase, de titluri de proprietate între

producători specializați. S-a adus deseori obiecția că această economie de piață are la bază doctrina pernicioasă conform căreia „munca este tratată ca o marfă”. Însă realitatea este că serviciile muncii sunt într-adevăr o marfă, deoarece, ca în cazul proprietății tangibile, ele *pot* fi înstrăinate, deci cedate în schimbul altor bunuri şi servicii. Serviciile muncii unei persoane sunt alienabile, dar *voința* sa nu. Şi, mai mult, este o situație cât se poate de fericită pentru umanitate că lucrurile stau aşa; pentru că această alienabilitate înseamnă că (1) un profesor sau medic sau oricine altcineva poate şă-şi vândă serviciile pentru bani; şi că (2) muncitorii pot să-şi vândă serviciile productive capitaliştilor, pentru bani. Dacă aceste lucruri n-ar fi posibile, structura de capital necesară civilizației n-ar putea fi dezvoltată şi serviciile vitale ale muncii nimănui n-ar putea fi cumpărate de semeni.

Distincția între serviciile alienabile ale muncii unui individ şi voința sa inalienabilă poate fi mai în profunzime lămurită: un om poate înstrăina serviciile muncii sale, dar nu poate *vinde* valoarea viitoare capitalizată a acestor servicii. Altfel spus, nu poate, prin firea lucrurilor, să se vândă în sclavie şi să treacă la punerea în aplicare a acestei vânzări – deoarece aceasta ar însemna că voința viitoare şi controlul asupra propriei persoane, ar fi cedate în avans. Pe scurt, un om îşi poate exercita prin natura lucrurilor munca în mod curent în beneficiul altcuiva, dar nu se poate transforma, chiar dacă şi-ar dori, în bunul de capital permanent al altui individ. Căci nu se poate debarasa de propria sa voință, care s-ar putea schimba pe viitor şi ar putea repudia aranjamentul curent. Conceptul de „sclavie voluntară” este într-adevăr unul contradictoriu, deoarece atâta timp cât un slujitor rămâne totalmente supus voinței stăpânului în mod voluntar, nu este încă sclav din moment ce supunerea este voluntară; pe când dacă ulterior s-ar răzgândi, iar stăpânul l-ar menține în sclavie prin forță, atunci sclavia n-ar mai fi volunară. Dar mai multe despre coerciție mai încolo.

Societatea pe care am descris-o în această secțiune – societatea schimburilor libere şi voluntare – poate fi denumită „societatea liberă” sau societatea „libertății depline”. Cea mai mare parte a acestei lucrări va fi dedicată evidențierii implicațiilor unui astfel de sistem. Termenul de „piață liberă”, deşi trimite în mod adecvat la rețeaua de critică importanță a schimburilor libere şi voluntare, este insuficient o dată ce se trece dincolo de perspectiva economică îngustă sau praxeologică. Deoarece este vital să se realizeze că piața liberă înseamnă schimburi de titluri de proprietate şi că, în consecință, ea este necesarmente ancorată într-o societate liberă mai extinsă – bazată pe anumite tipare ale drepturilor şi titlurilor de proprietate. Am descris societatea liberă ca pe una în care titlurile de proprietate sunt fundamentate pe realitățile primordiale naturale ale omului: proprietatea ego-ului fiecărui individ asupra propriei persoane şi propriei munci, precum şi asupra resurselor naturale pe care le descoperă şi transformă. Alienabilitatea firească a proprietății tangibile ca şi a serviciilor muncii face cu putință rețeaua schimburilor libere de titluri de proprietate.

Regimul libertății depline – societatea libertariană – poate fi descris ca o societate în care *titlurile de proprietate nu sunt „distribuite”*, în care, pe scurt, proprietatea asupra persoanei sau bunurilor tangibile nu este molestată, violată sau în vreun alt fel agresată de nimeni. Dar aceasta înseamnă că *libertatea absolută*, în sensul social, *poate* fi dobândită

nu doar de un Crusoe izolat ci şi de către fiecare membru al oricărei societăţi, indiferent cât de complexă sau avansată ar fi aceasta. Deoarece orice om se bucură de libertate absolută – libertate deplină – dacă, la fel ca în cazul lui Crusoe, proprietatea sa (asupra persoanei şi tangibilelor) „natural" deţinută este ferită de invaziune sau molestare din partea altor indivizi. Şi bineînţeles, ca parte a unei societăţi a schimburilor voluntare, fiecare se poate bucura de libertate absolută nu în izolare robinsoniană, ci în mijlocul civilizaţiei, armoniei, relaţiilor sociale şi productivităţii incomparabil mai mare a schimburilor de drepturi de proprietate cu semenii săi. Libertatea absolută, prin urmare, *nu* trebuie să fie sacrificată ca preţ de plătit pentru instaurarea civilizaţiei; oamenii *se nasc* liberi şi nu trebuie *niciodată* să ajungă în lanţuri. Omul poate dobândi libertatea *şi* abundenţa, libertatea *şi* civilizaţia.

Acest adevăr poate fi pus în umbră dacă se persistă în confuzia între „libertate" şi *putere*. Am văzut absurditatea afirmaţiei conform căreia omul nu are libertate de voinţă deoarece nu are *puterea* de a încălca legile naturii sale – deoarece nu poate traversa oceane dintr-un salt. Este la fel de absurd a spune că omul nu este „realmente" liber în societatea liberă deoarece, în această societate, nimeni nu este „liber" să comită agresiune împotriva altui individ sau să-i încalce proprietatea. La acest punct, din nou, critica nu vizează realmente libertatea ci puterea; într-o societate liberă, nimănui nu i s-ar permite (sau nimeni nu şi-ar permite) să invadeze proprietatea altcuiva. Aceasta ar însemna că *puterea* lui de acţiune ar fi limitată; aşa cum puterea omului este întotdeauna limitată de natura sa; *nu* ar fi vorba de nici o îngrădire a libertăţii sale. Pentru că dacă definim libertatea, încă o dată, ca *absenţa agresiunii* asupra persoanei şi proprietăţii oricărui individ de către alt individ, confuzia fatală între libertate şi putere este în sfârşit înlăturată[4]. Vedem în mod limpede deci, că o presupusă „libertate de a fura sau vătăma" – pe scurt, de a agresa – n-ar mai fi nicidecum libertate, deoarece ar permite ca cineva - victima unui atac – să fie privat de dreptul său asupra persoanei şi proprietăţii – pe scurt să i se încalce libertatea[5]. Puterea fiecărui om, prin urmare, este întotdeauna în mod necesar limitată de realităţile condiţiei umane, de natura omului şi lumea lui; dar este unul din aspectele remarcabile ale condiţiei lui că fiecare persoană *poate* fi pe deplin liberă, chiar într-o lume a interacţiunii complexe şi a schimbului. Mai mult, este de asemenea adevărat că puterea oricărui om de a acţiona şi consuma este incomparabil mai mare într-o astfel de lume a interacţiunii complexe decât ar fi într-o societate primitivă sau una de tip Crusoe.

O precizare vitală: dacă încercăm să punem bazele unei etici umane (în cazul nostru acel subset al eticii care tratează violenţa), atunci pentru a fi o etică validă, această teorie trebuie să fie valabilă pentru *toţi* indivizii umani, indiferent de plasarea lor în timp sau spaţiu[6]. Acesta este unul dintre atributele notabile ale dreptului natural – aplicabilitatea la nivelul tuturor oamenilor, indiferent de spaţiu şi timp. Astfel, legea etică naturală îşi găseşte locul alături de legile naturale fizice sau „ştiinţifice". Dar societatea libertăţii este *singura* societate care poate aplica aceleaşi reguli fundamentale fiecărui individ, indiferent de spaţiu şi timp. Aceasta este una dintre modalităţile prin care raţiunea poate selecta între o teorie a dreptului natural şi teoriile rivale – la fel cum raţiunea poate alege între mai multe teorii economice, sau de alt tip, concurente. Astfel, dacă cineva pretinde că familiile Hohenzollern sau Bourbon au „dreptul natural" de a stăpâni peste toţi ceilalţi, acest tip de doctrină este simplu respinsă prin indicarea faptului că nu avem de a face în

acest caz cu o etică uniformă pentru fiecare persoană: poziția cuiva în ordinea etică fiind dependentă accidentul de a fi, sau a nu fi, un Hohenzollern. În mod similar, dacă cineva afirmă că fiecare om are un „drept natural" la trei mese decente pe zi, este mai mult decât evident că aceasta este o teorie eronată a legii naturale sau a dreptului natural; şi asta pentru că există nenumărate momente şi locuri în care este fizic imposibilă asigurarea a trei mese decente pentru toți, sau chiar pentru majoritatea populației. Prin urmare acesta nu poate fi avansat ca fiind vreun fel de „drept natural". Pe de altă parte, să considerăm statutul universal al eticii libertății şi al dreptului natural la persoană şi proprietate care rezultă de pe urma unui astfel de sistem etic. Fiecare persoană, în orice moment şi în orice loc, poate sta sub regulile fundamentale: proprietatea asupra propriei persoane, proprietatea asupra resurselor, anterior neutilizate, angrenate în sfera proprie de control şi transformate; şi proprietatea asupra tuturor derivatelor acestei proprietăți fundamentale – fie pe calea schimburilor, fie pe cea a cadourilor voluntare. Aceste reguli – pe care le-am putea denumi „regulile proprietății naturale" – pot fi aplicate clar, iar proprietatea de acest tip poate fi apărată, indiferent de timp sau loc şi indiferent de realizările economice ale societății. Este cu neputință ca orice alt sistem social să fie calificat drept lege naturală universală; căci dacă există *stăpânire* coercitivă de către o persoană sau grup asupra altora (şi *toate* stăpânirile împărtăşesc această hegemonie), atunci este cu neputință ca aceleaşi reguli să li se aplice tuturor; numai o lume fără stăpâni, pur libertariană poate îndeplini criteriile dreptului natural şi ale legii naturale, sau, mai important, condițiile unei etici universale pentru întreaga umanitate.

---

[1] Asupra analizei economice a tuturor acestor probleme, vezi Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1962), cap. 2.

[2] Că bunurile de capital se reduc la muncă şi pământ ca factori originari constituie un rezultat fundamental al Şcolii Austriece de Economie. Vezi, în special, Eugen von Böhm-Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, vol. 2 al *Capital and Interest* (South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1959).

[3] În termeni economici tehnici , muncitorii – alegând să încaseze banii în avans – câştigă „produsul valoric marginal actualizat" al muncii lor – actualizarea vizând valoarea pe care muncitorii o dobândesc încasând banii *acum* şi nu *mai târziu*. Capitaliştii, avansând bani *acum* şi degrevându-i pe muncitori de povara aşteptării, câştigă discount-ul aferent „preferinței de timp"; cei vizionari câştigă de asemenea şi rasplata pentru faptul de a fi fost anticipatori mai buni ai viitorului în condiții de incertitudine, sub forma „profiturilor pure". Antreprenorii mai nepricepuți în a anticipa suferă *pierderi* pentru gestionarea precară a deciziilor în condiții de incertitudine. Vezi Rothbard, *Man, Economy, and State*, urm.

[4] Vom vedea mai târziu că această definiție a libertății trebuie clarificată în sensul evidențierii „absenței agresiunii asupra proprietății *legitime* a unui individ", legitimitatea

presupunând, încă o dată, dreptul de proprietate asupra persoanei, asupra proprietății produse şi asupra roadelor schimburilor voluntare pe care acestea le fac cu putință.

[5] Pentru o critică a argumentului „libertății de a fura sau vătăma" împotriva poziției libertariene, vezi Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a doua (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, 1977), p. 242.

[6] Asupra necesității ca legile etice să fie universal constrângătoare, vezi R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952), p. 162; Marcus Singer, *Generalization in Ethics* (New York: Knopf, 1961), pp. 13-33.

8. Relațiile interpersonale: proprietate şi agresiune

Am analizat până acum societatea liberă, a cooperării paşnice şi a relațiilor interpersonale voluntare. Mai există însă un alt tip - opus - de relații interpersonale: utilizarea agresivă a violenței de către un individ împotriva altuia. Această violență agresivă presupune încălcarea de către o persoană a proprietății alteia fără consimțământul celei din urmă. Încălcarea poate viza proprietatea asupra persoanei (ca în cazul vătămării corporale), sau proprietatea asupra unor bunuri tangibile (ca în cazul jafului sau a pătrunderii prin efracție). În ambele cazuri agresorul îşi impune voința asupra proprietății naturale a altuia - îl privează pe celălalt de libertatea sa de acțiune şi de exercitarea deplină a proprietății naturale asupra lui însuşi.

Să lăsăm deoparte pentru moment corolarul mai complex al proprietății tangibile şi să ne concentrăm asupra problemei drepturilor de proprietate ale unui individ asupra propriului corp. Există aici două alternative: fie adoptăm regula conform căreia fiecărui om ar trebui să i se permită (i.e. să aibă dreptul la) proprietatea deplină asupra propriului corp, fie decidem că nu e îndreptățit la o astfel de proprietate completă. În primul caz avem, aşadar, dreptul libertarian natural al unei societăți libere aşa cum a fost tratată mai sus. În cazul celălalt, când fiecare individ *nu* e îndreptățit la proprietatea completă şi deplină asupra lui însuşi, care sunt implicațiile? Rezultă una din următoarele situații: (1) cea "comunistă" a proprietății comune şi universale asupra celorlalți, sau (2) proprietatea parțială a unui grup asupra altuia - un sistem al stăpânirii unei clase asupra alteia. Acestea sunt singurele alternative logice la proprietatea deplină şi universală asupra propriei persoane[1].

Să ne oprim asupra alternativei (2); în acest caz, o persoană sau un grup de persoane, G, sunt îndreptățite nu numai la proprietatea asupra lor înşişi, ci şi asupra restului societății, R. Dar, pe lângă multe alte probleme şi dificultăți ale acestui tip de sistem, *nu putem* avea în acest caz o etică universală pentru rasa umană, bazată pe legea naturală. Putem avea doar o etică parțială şi arbitrară, similară viziunii conform căreia Hohenzollern-ii sunt

prin natură îndreptățiți să stăpânească asupra non-Hohenzollern-ilor. Într-adevăr, etica ce afirmă îndreptățirea Clasei G să stăpânească asupra Clasei R e totuna cu a spune că ultimii, R, sunt ființe subumane care nu au dreptul să participe ca oameni deplini la dreptul asupra propriei persoane de care se bucură G - dar aceasta încalcă, bineînțeles, premiza inițială conform căreia elaborăm o etică aplicabilă ființelor umane ca atare.

Dar atunci alternativa (1)? Aceasta este viziunea conform căreia, dați fiind indivizii A, B, C, ..., nici unul nu e îndreptățit la proprietatea deplină asupra propriei persoane. În schimb, părți egale ale proprietății asupra corpului lui A ar trebui acordate lui B, C, ..., şi acest lucru ar trebui să fie valabil în cazul tuturor. Această viziune are, cel puțin, meritul de a fi o regulă universală, aplicabilă oricărui membru al societății, dar comportă numeroase alte probleme.

Întâi de toate, în practică, dacă nu avem de-a face cu o societate liliputană ca număr de membri, această alternativă se năruie reducându-se la alternativa (2), stăpânirea parțială a unora asupra celorlalți. Şi asta deoarece este fizic imposibil ca fiecare să-i monitorizeze continuu pe toți ceilalți şi, prin urmare, să-şi exercite partea sa de proprietate parțială (egală) asupra fiecărui individ. În practică, aşadar, acest concept de proprietate egală şi universală asupra celuilalt este utopic şi imposibil, iar supravegherea şi, prin urmare, proprietatea efectivă asupra celorlalți devine în mod necesar o activitate specializată a unei clase conducătoare. Aşadar, nici o societate care nu susține proprietatea deplină universală asupra persoanei nu se poate bucura de o etică universală. Şi numai din acest motiv proprietatea deplină asupra propriei persoane pentru fiecare individ este singura etică politică viabilă pentru umanitate.

Dar să presupunem, de dragul argumentației, că această utopie *ar putea* subzista. Ce rezultă? Mai întâi, este cu siguranță absurd să susții că nici un individ nu e îndreptățit la proprietatea asupra propriei persoane, dar totuşi să susții că fiecare dintre aceiaşi indivizi este îndreptățit să dețină în proprietate câte o parte din toți ceilalți! Mai mult, ar fi utopia noastră dezirabilă? Ne putem imagina o lume în care *nimeni* nu e liber să inițieze *nici* o acțiune fără consimțământul prealabil al *tuturor celorlalți* membri ai societății? E limpede că nimeni nu ar putea face nimic, iar rasa umană ar dispărea cu repeziciune. Dacă o lume fără, sau aproape fără, proprietate asupra propriei persoane echivalează cu extincția rasei umane, atunci orice pas în acea direcție contravine legii a ceea ce este cel mai bine pentru om şi viața acestuia pe pământ. Şi, după cum am văzut mai sus, orice etică prin care unui grup i se acordă proprietatea deplină asupra altuia încalcă cea mai elementară regulă a oricărei etici: aceea de a fi aplicabilă fiecărui om. Nici o etică parțială nu e mai bună, deşi ar putea părea în mod superficial mai plauzibilă, decât teoria "întregii puteri Hohenzollern-ilor".

Prin contrast, societatea proprietății absolute asupra propriei persoane are la bază faptul primordial natural al controlului asupra sinelui deținut de fiecare individ, şi realitatea conform căreia fiecare persoană poate trăi şi prospera numai în măsura în care îşi exercită libertatea naturală de alegere, adoptă valori, învață cum să le atingă, etc. În virtutea faptului de a fi om, el trebuie să-şi folosească mintea pentru a-şi propune obiective şi a alege mijloace; dacă cineva îl determină în mod agresiv să-şi deturneze cursul liber ales

al acțiunilor, interferează negativ cu natura sa, violentând-o; viciază modul în care el trebuie să funcționeze. Pe scurt, un agresor se interpune în mod violent, împiedicând mersul firesc al ideilor şi valorilor liber adoptate de către individ, precum şi acțiunile acestuia bazate pe astfel de valori.

Nu putem explica pe deplin legile naturale ale proprietății şi violenței fără a extinde discuția noastră şi asupra proprietății tangibile. Şi asta pentru că oamenii nu sunt umbre rătăcind prin spațiu; sunt ființe care nu pot supraviețui decât folosindu-se de, şi transformând obiecte materiale. Să revenim la insula lui Crusoe şi Vineri. Crusoe, izolat la început, şi-a utilizat libertatea de voință şi controlul asupra propriei persoane pentru a-şi cunoaşte nevoile şi valorile, precum şi modalitățile de a şi le satisface transformând resursele naturale prin „îmbinarea" lor cu propria-i muncă. Prin aceasta el a produs, creând proprietate. Să presupunem acum că Vineri ajunge într-o altă parte a insulei. Se confruntă cu două cursuri de acțiune posibile: poate – ca şi Crusoe – deveni producător, transformând prin muncă resursele naturale anterior neutilizate şi, foarte probabil, schimbând produsul său contra produsului altuia. Altfel spus, se poate angaja în producție şi schimb, creând şi el proprietate. Sau se poate decide asupra unei alte căi: s-ar putea dispensa de efortul producției şi schimbului şi ar putea merge să confişte prin violență roadele muncii lui Crusoe. L-ar putea agresa pe cel productiv.

Dacă Vineri alege calea muncii şi producției, atunci în mod firesc, la fel ca şi Crusoe, va deține în proprietate porțiunea de teren pe care o desțeleneşte şi foloseşte, precum şi roadele acesteia. Dar, după cum am observat mai sus, să presupunem că Crusoe decide să pretindă mai mult decât proprietatea sa naturală şi afirmă că, în virtutea simplului fapt de a fi ajuns primul pe insulă, deține „realmente" în proprietate întreaga insulă, chiar dacă n-a utilizat-o anterior integral. Dacă procedează astfel, el împinge în mod nelegitim - în viziunea noastră – pretențiile sale cu privire la proprietate dincolo de limitele naturale ale aproprierii originare (*homesteading*), iar dacă utilizează această pretenție ca pretext pentru a încerca să-l îndepărteze pe Vineri prin forță, atunci comite în mod nelegitim o agresiune împotriva persoanei şi proprietății celui de-al doilea proprietar originar (*homesteader*).

Unele teorii au susținut – prin ceea ce am putea denumi „complexul Columb" – că descoperitorul unei noi insule sau al unui nou continent poate deveni proprietar asupra întregii zone prin simpla proclamare a dreptului său. (În acest caz, Columb, dacă ar fi ajuns realmente pe continentul american – şi dacă n-ar fi existat indienii care să trăiască acolo – ar fi putut în mod justificat să se declare „proprietar" privat al întregului continent.) Prin firea lucrurilor, însă, din moment ce Columb n-ar fi fost capabil să utilizeze efectiv – „să-şi îmbine munca cu" – decât o mică parte a continentului, restul ar fi continuat să rămână nedeținut în proprietate până în momentul în care următorii colonişti ar fi sosit şi ar fi preluat în mod legitim proprietatea asupra unor părți din continent[2].

Să-i lăsăm puțin deoparte pe Crusoe şi Vineri şi să ne îndreptăm atenția asupra unui sculptor care tocmai a creat o operă de artă prin transformarea lutului şi a altor materiale (să lăsăm pentru moment deoparte chestiunea drepturilor de proprietate asupra lutului şi

uneltelor). Întrebarea care se ridică este următoarea: cui ar trebui să-i aparţină de drept această operă de artă, o dată ce a ieşit din mâinile sculptorului? Din nou, ca în cazul proprietăţii asupra resurselor corporale, există doar trei posibilităţi logice: (1) ca sculptorul, „creatorul" operei de artă, să deţină dreptul de proprietate asupra creaţiei sale; (2) ca alt individ sau grup de indivizi să aibă dreptul la acea creaţie, i.e. s-o exproprieze prin forţă fără consimţământul sculptorului; sau (3) soluţia „comunistă" – ca fiecare individ să deţină o cotă parte egală a drepturilor de proprietate asupra sculpturii.

Punând tranşant problema, foarte puţini sunt cei care ar nega că avem de-a face cu o nedreptate monstruoasă în cazul în care fie un grup, fie comunitatea globală, şi-ar rezerva dreptul de proprietate asupra sculpturii. Şi asta deoarece sculptorul este cel care a „creat" realmente această operă de artă – bineînţeles, nu în sensul că a creat materia ci că a supus-o unui proces de producţie prin transformarea materialului pus la dispoziţie de natură (lutul) într-o altă formă în concordanţă cu propriile idei şi cu propria muncă şi energie. În mod evident, dacă fiecare individ deţine dreptul de proprietate asupra propriului corp şi, dacă trebuie să utilizeze şi să prelucreze obiecte materiale naturale pentru a supravieţui, atunci are dreptul de a deţine în proprietate produsele pe care el însuşi le-a transformat, prin energia şi eforturile sale, într-o veritabilă extensie a personalităţii sale. De acest tip e şi cazul sculptorului care şi-a pus amprenta propriei sale persoane asupra materiei prime, prin „îmbinarea muncii" cu lutul. Dar dacă acest lucru este valabil în cazul sculptorului, atunci este valabil în cazul oricărui producător care a „apropriat originar" sau şi-a îmbinat munca cu diverse resurse din natură.

Orice grup de oameni care l-ar expropria pe sculptor ar fi în mod clar agresiv şi parazitar – obţinând beneficii pe seama celui expropriat. Aşa cum ar fi de acord cei mai mulţi, aceştia ar încălca clar dreptul sculptorului la rodul muncii sale – extensia propriei personalităţi. Şi acest lucru ar fi adevărat indiferent dacă expropriatorii ar fi un grup anume sau „comunitatea globală" – numai că, la fel ca în cazul proprietăţii comune asupra persoanelor, în practică, exproprierea în numele „comunităţii globale" ar trebui dusă la îndeplinire de un grup restrâns de indivizi, mandatari ai acesteia. Dar, aşa cum am arătat, dacă sculptorul este îndreptăţit la rezultatul muncii sale, sau la resursele naturale transformate, atunci aşa stau lucrurile şi-n cazul celorlaţi producători. Aşa şi în cazul celor care au extras lutul din pământ şi i l-au vândut sculptorului, sau al celor care au produs uneltele cu care el a prelucrat lutul. Pentru că aceştia sunt, de asemenea, producători; şi ei şi-au îmbinat ideile şi know-how – ul tehnologic cu elementele disponibile în natură pentru a crea ceva de valoare. Şi ei şi-au îmbinat munca şi energia cu pământul. Prin urmare şi ei sunt îndreptăţiţi la proprietatea asupra bunurilor pe care le-au produs[3].

Dacă fiecare individ are dreptul la proprietatea asupra persoanei proprii şi, pe cale de consecinţă, asupra propriei munci; şi dacă prin extensie deţine în proprietate tot ceea ce a „creat" sau preluat din starea naturală anterioară de neutilizare şi nedeţinere în proprietate, atunci cine are dreptul de a deţine şi controla pământul însuşi? Altfel spus, dacă culegătorul are dreptul de proprietate asupra fructelor pe care le culege, sau fermierul asupra recoltei sale de grâu, cine are dreptul de a deţine în proprietate pământul pe care s-au desfăşurat aceste activităţi? Încă o dată, justificarea proprietăţii asupra

pământului este similară cu cea a oricărui tip de proprietate. Deoarece nimeni nu creează „realmente” niciodată proprietate: ceea ce face este să ia materia disponibilă în natură şi s-o transforme prin intermediul ideilor şi energiei muncii sale. Dar tocmai asta face pionierul – apropriatorul originar (*homesteader*-ul) – atunci când desţeleneşte sau defrişează şi utilizează terenuri virgine anterior neutilizate şi le preia în proprietatea sa privată. Proprietarul originar – la fel ca şi sculptorul, sau minerul – a transformat solul pus la dispoziție de natură prin munca şi personalitatea sa. El este în aceeaşi măsură un „producător” la fel ca ceilalți şi, deci, un proprietar în egală măsură legitim. Ca în cazul sculptorului, e dificil de înțeles justețea acțiunii unui alt grup de a expropria produsul şi munca proprietarului originar. (Şi, ca în celelalte cazuri, soluția „comunismului global” se reduce, în practică, la cea a unui grup stăpânitor.) Mai mult, adepții comunalismului (în privința proprietății asupra pământului), care susțin că întreaga populație a lumii deține, de fapt, în proprietate comună pământul, merg împotriva faptului natural conform căruia înainte de proprietarul originar nimeni nu deținea şi controla realmente – şi deci nu era proprietar asupra lui – pământul. Pionierul, sau homesteader-ul, este cel care angrenează pentru prima dată în producție şi uz obiectele naturale neutilizate şi încă neapreciate ca valoroase.

Şi astfel, există numai două căi prin care omul poate dobândi proprietăți şi avuție: producția şi exproprierea coercitivă. Sau, cum bine spunea marele sociolog german Franz Oppenheimer, avuția se poate dobândi numai prin două metode. Întâi este metoda producției, în general însoțită de schimbul voluntar al produselor astfel rezultate: pe acestea Oppenheimer le-a numit *mijloacele economice*. Cealaltă cale este confiscarea unilaterală a rodului muncii altuia: exproprierea prin violență a proprietății altuia. Această metodă prădalnică de obținere a avuției a fost just denumită de Oppenheimer *mijloacele politice*[4].

Or, cel care confiscă proprietatea altcuiva trăieşte în contradicție profundă cu propria sa natură umană. Deoarece am văzut că omul poate trăi şi prospera *doar* prin producție proprie şi schimb de produse. Agresorul, pe de altă parte, nu e nicidecum producător ci prădător; el trăieşte *parazitar* pe seama muncii şi produselor altora. Prin urmare, în loc să trăiască în conformitate cu natura umană, agresorul e un parazit care se hrăneşte unilateral prin exploatarea muncii şi energiei altor oameni. Aici avem limpede de-a face cu o încălcare a oricărei idei de etică universală, deoarece *omul* nu poate, în mod vădit, trăi ca parazit; paraziții au nevoie de non-paraziți, de producători, de pe urma cărora să trăiască. Parazitul nu numai că nu reuşeşte în a adăuga la totalul bunurilor şi serviciilor produse în societate, ci depinde complet de producția gazdei. Şi totuşi, orice sporire a parazitismului coercitiv reduce *ipso facto* cantitatea şi output-ul producătorilor, până când - în cele din urmă - producătorii sucombă, iar imediat după ei paraziții împărtăşesc aceeaşi soartă.

Astfel, parazitismul nu poate constitui o etică universală şi, în fapt, expansiunea acestuia atacă şi diminuează producția de pe urma căreia atât el cât şi gazda supraviețuiesc. Exploatarea coercitivă sau parazitismul afectează negativ procesele de producție pentru toți membrii societății. Oricum ar fi privită, prădălnicia parazitară şi jaful violează *nu doar* natura victimei ale cărei persoană şi producție sunt invadate, ci şi natura agresorului

însuşi, care abandonează calea naturală a producţiei – a utilizării minţii pentru a transforma natura şi a se angaja în schimb cu alţi producători – pentru calea exproprierii parazitare a muncii şi produsului altora. În cel mai profund sens, agresorul se prejudiciază pe sine însuşi o dată cu nefericita victimă. Acest lucru este pe deplin adevărat atât în ceea ce priveşte societatea modernă complexă, cât şi în cazul lui Crusoe şi Vineri pe insula lor.

---

[1] Profesorul George Mavrodes, de la departamentul de filozofie al Universităţii din Michigan, obiectează considerând că mai există o alternativă logică: şi anume, "ca nimeni să nu deţină pe nimeni în proprietate, fie că e vorba de el însuşi, fie de altcineva, şi nici părţi de proprietate asupra oricui altcuiva". Totuşi, din moment ce proprietatea este sinonimă cu sfera de control, aceasta ar însemna că nimeni n-ar putea *face* nimic, iar stirpea umană ar dispărea cu repeziciune.

[2] O variantă modificată a acestui „complex Columb" susţine că descoperitorul unei noi insule sau al unui nou continentar putea în mod legitim să emită pretenţii asupra întregului continent înconjurându-l el însuşi (sau angajându-i pe alţii în acest sens) şi stabilind prin aceasta frontiera zonei. În opinia noastră, totuşi, pretenţia lor n-ar viza în mod justificat decât frontiera „însăşi", şi nu pământul din interior, deoarece numai frontiera va fi fost transformată şi utilizată.

[3] Vezi John Locke, „Two Treaties on Government", pp. 307-308.

[4] Franz Oppenheimer, în cartea sa *The State* (New York: Free Life Editions, 1975), pag. 12, spunea:

Există două mijloace fundamental opuse prin care omul, având mare nevoie să supravieţuiască, este nevoit să îşi obţină mijloacele necesare pentru satisfacerea nevoilor. Acestea sunt munca şi jaful, efortul propriu sau aproprierea prin forţă a muncii altora... Propun să denumim munca proprie şi ceea ce se obţine schimbând roadele ei contra roadelor muncii altora, „mijloacele economice" de satisfacere a nevoilor, în timp ce aproprierea unilaterală forţată a roadelor muncii altora va fi denumită „mijloacele politice."

13. Pedepsele şi proporţionalitatea

Puţine[1] aspecte ale teoriei politice liberale se găsesc într-o stare mai puţin satisfăcătoare decât teoria pedepselor.[2] De regulă, liberalii s-au mulţumit să afirme sau să dezvolte axioma conform căreia nimeni nu poate agresa împotriva persoanei sau a proprietăţii altcuiva; problema sancţiunilor care pot fi impuse împotriva unui asemenea invadator

abia dacă a fost atinsă. Noi am susținut ideea că delincventul își pierde drepturile *în măsura în care* îl lipsește pe alt om de drepturile sale: teoria "proporționalității". Trebuie, acum, să cercetăm mai amănunțit implicațiile pe care le poate avea o asmenea teorie, a proporționalității pedepselor.

În primul rând, ar trebui să fie limpede că principiul proporționalității stabilește un *maximum*, mai degrabă decât o obligativitate, în ce privește pedepsirea delincventului. În societatea liberală există, după cum am văzut, doar două părți într-o dispută sau în cazul unei acțiuni legale: victima, sau reclamantul și presupusul delincvent, sau acuzatul. Reclamantul este cel care formulează plângerea la tribunal, împotriva răufăcătorului. Într-o lume liberală, n-ar exista delicte împotriva unei vag definite "societăți" și, prin urmare, nici vreo asemenea persoană ca "procurorul de district", care hotărăște care va fi acuzația și apoi formulează acuzațiile respective împotriva presupusului delincvent. Regula proporționalității ne spune *cât de mari sunt pedepsele* pe care le *poate* pretinde un reclamant, de la un răufăcător condamnat – și nimic mai mult; ea fixează o limită maximală pentru pedepsele ce pot fi aplicate fără ca cel care le aplică să devină el însuși un agresor criminal.

Astfel, ar trebui să fie cât se poate de clar că, într-un regim de drept liberal, pedeapsa capitală ar trebui să fie strict limitată la cazurile de crimă. Într-adevăr, un criminal nu și-ar pierde dreptul său la viață decât dacă ar priva mai întâi o anumită victimă de același drept. Nu ar fi permis, prin urmare, ca un comerciant căruia i s-a furat o gumă de mestecat, să execute pe hoțul de gumă de mestecat condamnat. Dacă ar face lucrul acesta, ar deveni *el însuși* (comerciantul) un criminal nejustificabil, care ar putea fi chemat în boxa acuzaților de către moștenitorii sau împuterniciții hoțului de gumă de mestecat.

Dar în dreptul liberal n-ar exista nici o *constrângere* exercitată asupra reclamantului, sau asupra moștenitorilor săi, pentru a-l sili să pretindă penalitatea maximă. Dacă reclamantul, sau moștenitorul său, de [86] exemplu, n-ar crede în pedeapsa capitală, indiferent din ce motiv, el ar putea să-și ierte voluntar victima, de toată penalitatea sa, sau de o parte din ea. Dacă el ar fi un tolstoian întru totul defavorabil pedepselor, ar putea să ierte, pur și simplu, victima – și cu aceasta s-ar sfârși toată povestea. Sau – și aceasta este o venerabilă și onorabilă tradiție în dreptul occidental mai vechi – victima, sau moștenitorul ei, i-ar putea permite delincventului să-și *cumpere* eliberarea de pedeapsă – parțială sau totală. Astfel, dacă proporționalitatea i-ar permite victimei să trimită delincventul la închisoare pentru zece ani, acesta din urmă ar putea, dacă victima ar fi de acord, să plătească victimei în vederea reducerii sau eliminării sentinței. Teoria proporționalității nu furnizează decât marginea superioară a pedepselor – deoarece ea ne informează cât de mare este pedeapsa pe care o poate impune victima *în mod legitim*.

În cazul crimei se poate naște o problemă – deoarece moștenitorii victimei se pot dovedi mai puțin motivați să urmărească criminalul, sau se pot arăta nejustificat de înclinați să-i permită acestuia să-și cumpere scăparea de pedeapsă. Această problemă ar putea fi soluționată pur și simplu prin menționarea de către oameni, în testamentele lor, ce pedepse ar dori să le aplice eventualilor lor ucigași. Atât adeptul retribuției stricte, cât și tolstoianul defavorabil oricărui fel de pedeapsă, s-ar putea, așadar, îngriji de îndeplinirea

cu precizie a dorinţelor lor. Decedatul ar putea, de exemplu, să prevadă, în testamentul său, o firmă de asigurări împotriva crimelor, la care să cotizeze, pentru ca aceasta să acţioneze în vederea punerii sub acuzaţie a ucigaşului său.

Aşadar, dacă proporţionalitatea fixează limita superioară a pedepsei, cum putem determina proporţionalitatea însăşi? Prima observaţie de făcut este că accentul nu trebuie să cadă pe plătirea datoriei cuiva faţă de "societate", indiferent ce ar putea însemna aceasta, ci pe plătirea datoriei faţă de victimă. Bineînţeles că *prima* parte a datoriei o reprezină *restituţia*. Aceasta este clară în cazul furturilor. Dacă A a furat 15.000 $ de la B, atunci prima parte, sau partea iniţială a pedepsei pentru A trebuie să fie să restituie cei 15.000 $ în mâinile lui B (plus despăgubiri, costurile de judecată şi ale serviciilor poliţieneşti şi dobânda pierdută). Să presupunem că, aşa cum se întâmlă de cele mai multe ori, hoţul a cheltuit deja banii. În acest caz, primul pas în vederea pedepsei liberale legitime este de a sili hoţul să muncească şi de a aloca venitul rezultat de aici către victimă, până când victima este răsplătită. Situaţia ideală, aşadar, îl pune pe delincvent efectiv într-o situaţie de *robie* faţă de victima sa, răufăcătorul urmând să rămână în aceste condiţii de sclavagism *justificat* până când va fi reparat pagubele suferite de omul pe care l-a nedreptăţit.[3]

Trebuie să remarcăm că accentul pus pe pedeapsa-ca-restituţie este diametral opus actualelor practici de pedepsire. [87] Astăzi se petrece următoarea absurditate: A fură 15.000 de dolari de la B. Statul îl prinde, îl judecă şi îl condamnă pe A, totul pe cheltuiala lui B, care este unul dintre numeroşii contribuabili victimizaţi de acest proces. Apoi statul, în loc de a sili pe A să plătească datoria lui B, sau să muncească muncă silnică până când îşi va achita datoria respectivă, o sileşte pe victima B să plătească impozite în vederea întreţinerii delincventului în închisoare, vreme de zece sau douăzeci de ani. Unde este oare dreptatea, în toată această poveste? Nu numai că victima îşi pierde banii [furaţi iniţial], dar mai plăteşte, pe deasupra, alţi bani, pentru dubioasa satisfacţie de a prinde, a condamna şi apoi a întreţine delincventul; iar acesta este într-adevăr înrobit, dar *nu* în vederea bunului scop de a-şi recompensa victima.

Ideea primatului restituţiei către victimă are precedente venerabile în drept; într-adevăr, este vorba despre un străvechi principiu de drept, căruia i s-a permis să dispară, pe măsură ce statul creştea şi monopoliza instituţiile justiţiei. În Irlanda medievală, de exemplu, un rege nu era şeful unui stat, ci, mai degrabă, un furnizor de asigurări împotriva delictelor; dacă cineva comitea un delict, primul lucru care se petrecea era că regele plătea "asigurarea" în beneficiul victimei, iar apoi trecea la silirea delincventului să îi plătească, la rândul său, regelui (restituţia către firma de asigurări a victimei fiind derivată exclusiv din ideea de restituţie către victimă). În numeroase părţi ale Americii din perioada colonială, care erau prea sărace pentru a-şi permite luxul îndoielnic de a avea închisori, tribunalele aserveau pe termen hoţul victimei sale, unde urma să fie silit să muncească pentru victimă, până la achitarea "datoriei". Aceasta nu însemană în mod necesar că închisorile ar dispărea într-o lume liberală, dar ele s-ar schimba cu siguranţă drastic, doarece obiectivul lor principal ar fi de a-i sili pe răufăcători să le furnizeze restituţie victimelor lor.[4]

De fapt, pe parcursul Evului Mediu, restituția către victimă constituia în general principalul concept de pedeapsă; numai pe măsură ce statul a crescut mai puternic au obstrucționat autoritățile guvernamentale din ce în ce mai mult procesul de restituție, confiscând, treptat, o tot mai mare parte din proprietatea delincventului pentru ele însele şi lăsând tot mai puțin pentru nefericita victimă. Într-adevăr, pe măsură ce accentul se deplasa, de pe restituția către victimă spre pedepsirea aşa-ziselor delicte comise "împotriva statului", pedepsele extrase de stat au devenit din ce în ce mai severe. După cum scria criminologul William Tallack la începutul secolului XX:

"Îndeosebi datorită lăcomiei violente a baronilor feudali şi a puterilor ecleziastice medievale, drepturile părților lezate [88] au fost treptat încălcate şi, în cele din urmă, în mare parte apropriate de către autoritățile acestea, care extrăgeau efectiv o dublă răzbunare de la răufăcător: confiscarea proprietății sale în beneficiul lor, în loc de cel al victimei – şi pedepsirea lui cu temnița, tortura, rugul, sau spânzurătoarea. Dar victima inițială a fărădelegii era, practic, ignorată." Sau, după cum rezumă profesorul Schafer: "Pe măsură ce statul monopoliza instituția pedepsei, drepturile părților lezate erau, treptat, separate de dreptul penal".[5]

Dar restituția, deşi trebuie să fie prima grijă la stabilirea pedepsei, nu poate servi în nici un caz drept criteriu complet şi suficient. În primul rând, dacă un om îl atacă pe un altul şi – prin urmare – nu se produce nici un furt de proprietate, evident că nu există nici o posibilitate de a furniza restituție. În formele vechi de drept existau, adesea, scheme de compensație monetară, pe care delincventul trebuia să le plătească victimei: atâția bani pentru un atac, atâția pentru o mutilare, etc. Dar este evident că aceste scheme sunt complet arbitrare şi nu au nici o legătură cu natura propriu-zisă a fărădelegii. Prin urmare, trebuie să ne reorientăm spre ideea că adevăratul criteriu trebuie să fie: pierderea de drepturi suferită de criminal să aibă loc *în aceeaşi măsură* cu ceea ce a îndepărtat acesta [de la victimă].[i]

Dar cum vom estima dimensiunea acestei măsuri? Să ne întoarcem la furtul de 15.000 de dolari. Nici chiar aici nu este suficientă o restituție simplă, de 15.000 $, pentru acoperirea pierderii suferite (chiar dacă adăudăm depăgubiri, costuri, dobânzi, etc.). Deoarece, în primul rând, simpla pierdere a banilor furați evident că nu funcționează, sub nici o formă, ca factor de descurajare a repetării acestui tip de fărădelege (deşi vom vedea, mai jos, că descurajarea în sine este un criteriu eronat în vederea estimării pedepselor). Prin urmare, dacă vom spune că răufăcătorul pierde drepturi *în măsura în care o privează pe victimă [de drepturi]*, atunci va trebui să afirmăm că răufăcătorul nu numai că ar trebui să restituie cei 15.000 $, ci trebuie să fie silit să-i restituie victimei încă 15.000 $, astfel încât să piardă şi el, la rândul lui, aceleaşi drepturi pe care şi le însuşise de la victimă (o pierdere de proprietate în valoare de 15.000 $). În cazul furtului, aşadar, putem spune că hoțul trebuie să plătească *dublul* valorii prăzii: o dată pentru restituția valorii furate şi încă o dată pentru a pierde echivalentul pierderii pe care o provocase altuia.[6] [ii]

Dar, încă nu am terminat cu explicitarea privării de drepturi pe care le implică un delict. Într-adevăr, A nu a furat doar 15.000 $ de la B, pe care îi poate restitui şi corespunzător cărora i se poate impune o penalizare echivalentă. [89] El l-a pus, de asemenea, pe B într-

o stare de frică şi incertitudune - de incertitudine referitoare la gradul până la care va fi împins delictul lui B.[iii] Dar penalizarea impusă lui A este fixată şi sigură dinainte [de achitarea ei], punându-l, prin aceasta, pe A într-o situație cu mult mai bună decât a fost victima sa inițială. Astfel încât, pentru ca penalizarea impusă să fie proporțională, ar trebui, de fapt, să stabilim un total *mai mare* decât dublul, pentru a compensa victima, într-un fel sau altul, pentru aspectele incerte şi înspăimântătoare ale acestei groaznice încercări.[7] Cât de mare ar trebui să fie această compensație suplimentară este imposibil să spunem exact, dar aceasta nu scuteşte *nici un* sistem rațional de pedepsire – inclusiv unul aplicabil într-o societate liberală – de problema stabilirii ei cât se poate de adecvate.[iv]

Pentru problema agresiunii corporale, la care restituția nici nu se aplică, putem întrebuința din nou criteriul proporționalității pedepsei; astfel, dacă A l-a bătut pe B într-un anumit fel, atunci B are dreptul să-l bată pe A (sau să delege baterea lui unor funcționari judiciari), mai degrabă mai mult decât în aceeaşi măsură.

Aici ar putea interveni într-adevăr şi permiterea delincventului să-şi cumpere evitarea acestei pedepse, dar *numai* sub forma unui contract voluntar cu reclamantul. De exemplu, să presupunem că A a fost bătut sever de către B; acum B are dreptul să-l bată pe A tot atât de sever, sau ceva mai sever, sau să angajeze pe cineva, sau o firmă, pentru a executa această operațiune în numele lui (persoane care, într-o societate liberală, ar putea fi polițişti angajați de tribunalele private competitive). Dar, bineînțeles că A este liber să încerce să-şi cumpere eliberarea: să-l plătească pe B ca să renunțe la dreptul său de a-şi bate agresorul.

Aşadar, victima are dreptul de a impune o pedeapsă de amploare cel mult proporțională cu amploarea delictului, dar el are şi libertatea atât de a-i permite agresorului să-şi cumpere exonerarea de pedeapsă, cât şi să-l ierte pe acesta, parțial sau complet. Nivelul proporțional al pedepsei stabileşte *dreptul* victimei, limita superioară a pedepsei permise; dar în ce măsură, sau dacă victima doreşte să-ş exercite acest drept, este la latitudinea ei.

După cum arată profesorul Armstrong: "[A]r trebui să existe o proporționalitate între severitatea delictului şi severitatea pedepsei. Aceasta stabileşte o limită superioară a pedepsei, sugerând ce datorează delincventul…Dreptatea îi dă autorității cuvenite [care noi considerăm că este victima] dreptul de a pedepsi răufăcătorii până la o anumită limită, dar nimeni nu este în mod necesar şi invariabil obligat să pedepsească până la limita stabilită de dreptate. Similar, dacă îi împrumut bani unui om, după dreptate am dreptul să îmi fie înapoiați, însă, dacă optez să nu îi iau înapoi, [90] nu am făcut nimic nedrept. Nu pot pretinde mai mult decât mi se datorează, dar sunt liber să pretind mai puțin, sau chiar să nu pretint nimic.[8] [v]

Sau, după cum arată profesorul McCloskey: "Nu acționăm nedrept dacă, mişcați de bunăvoință, pretindem mai puțin decât cerința legală, dar se comite o mare nedreptate dacă depăşim pedeapsa cuvenită".[9]

Mulți oameni, atunci când li se prezintă sistemul legal liberal, sunt preocupați de problema urrmătoare: oare li s-ar permite tuturor persoanelor să "ia legea în propriile lor

mâini”? Oare victima, sau un prieten al victimei, ar avea dreptul să pretindă personal dreptate de la victimă? Răspunsul este, bineînțeles, afirmativ, deoarece *toate* drepturile de pedepsire sunt derivate din dreptul victimei la auto-apărare. În societatea liberală, de piață liberă pură, victima va găsi, în general, că este mai convenabil să încredințeze această sarcină agențiilor polițienești şi de arbitraj.[10] Să presupunem, de pildă, că $Hatfield_1$ îl asasinează pe $McCoy_1$. Apoi $McCoy_2$ decide să-l caute şi să-l execute personal pe $Hatfield_1$. Până aici toate bune, cu observația că, exact ca şi în cazul coerciției polițienești, discutate în secțiunea precedentă, $McCoy_2$ poate că trebuie să ia în considerație perspectiva de a fi acuzat de crimă de către $Hatfield_2$, în fața tribunalelor private. Problema este că, *dacă* tribunalele constată că $Hatfield_1$ a fost, într-adevăr, criminalul, atunci, conform schemei noastre, $McCoy_2$ nu pățeşte nimic – cu excepția aprobării publicului pentru că a făcut dreptate. Dar dacă se adevedeşte că nu existau destule probe pentru condamnarea lui $Hatfield_1$ pentru crima inițială, sau chiar că ea fusese comisă de un alt Hatfield, sau de un străin, atunci – ca şi în cazul agresorilor polițişti menționați mai sus – $McCoy_2$ nu se poate bucura de nici un fel de imunitate. El devine, în cazul acesta, un criminal, susceptibil de a fi executat de tribunale, la cererea moştenitorilor mânioşi din familia Hatfield. Astfel, exact aşa cum într-o societate liberală poliția va fi deosebit de precaută, în vederea evitării încălcării drepturilor oricărui suspect, cu excepția cazului în care polițiştii sunt absolut convinşi de vina acestuia şi sunt dispuşi să îşi rişte *propria lor integritate corporală* pentru această convingere, tot astfel puțini oameni vor “lua [91] legea în propriile lor mâini”, dacă nu au convingeri similare. Mai mult, dacă $Hatfield_1$ nu face decât să îl bată pe $McCoy_1$, iar în replică acesta din urmă îl ucide, McCoy s-ar face şi prin aceasta susceptibil de a fi pedepsit pentru crimă. Astfel încât tendința cvasi-universală ar fi de a lăsa executarea dreptății în seama tribunalelor, ale căror decizii, bazate pe reguli de aducere a probelor, de judecare, etc., similare cu cele care pot fi în prezent în vigoare, ar fi primite de societate ca fiind drepte şi ca reprezentând cea mai bună soluție realizabilă.[11]

Ar trebui să fie evident că teoria noastră a proporționalității pedepselor – conform căreia oamenii pot fi pedepsiți prin pierderea drepturilor lor, în măsura în care au încălcat drepturile altora – este efectiv o teorie *retributivă* a pedepselor, o teorie de tipul “dinte pentru dinte”, sau “doi dinți pentru un dinte”.[12]

Retribuția are o reputație rea printre filosofi, care, de regulă, îndepărtează grăbiți acest concept, [92] sub cuvânt că ar fi “primitiv” sau “barbar”, după care se grăbesc să aducă în discuție celelalte două teorii majore ale pedepselor: descurajarea şi reabilitarea. Dar, a respinge pur şi simplu un concept, sub cuvânt că este “barbar”, nu poate fi în nici un caz suficient; este, la urma urmelor, posibil ca, în cazul acesta, “barbarii” să fi găsit un concept superior crezurilor mai moderne.

Profesorul H.L.A. Hart descrie “cea mai rudimentară formă” de proporționalitate, aşa cum am prezebtat-o noi aici (*lex talionis*), ca fiind “ideea că răufăcătorului ar trebui să i se facă ce a făcut el altora – şi oriunde gândirea referitoare la pedepse este primitivă, aşa cum este ea adesea, această idee rudimentară este reafirmată: ucigaşul ar trebui ucis, agresorul violent ar trebui biciuit.”[13]

Dar, a spune că ceva este "primitiv" nu poate constitui o critică validă – şi Hart însuşi admite că această formă "rudimentară" prezintă mai puține dificultăți decât versiunile mai "rafinate" ale tezei proporționalist-redistributiviste. Singura sa critică rațională, despre care el pare să considere că închide subiectul, constă într-un citat din Blackstone:

"Există foarte multe delicte care sub nici o formă nu se vor preta la acest tip de penalizări, fără a introduce absurdități sau răutăți evidente. Furtul nu poate fi pedepsit prin furt, defăimarea prin defăimare, falsificarea prin falsificare, adulterul prin adulter."

Dar criticile acestea nu sunt sub nici o formă întemeiate. Furtul şi falsificarea consituie tâlhării, iar tâlharul poate fi, bineînțeles, silit să furnizeze restituție şi despăgubiri proporționale victimelor sale; aici nu avem nici o problemă conceptuală. Adulterul, conform perspectivei liberale, nu reprezintă câtuşi de puțin un delict şi acelaşi lucru se poate spune, după cum vom vedea mai jos, despre "defăimare".[14]

Haideți, aşadar, să ne ocupăm de cele două teorii majore moderne – şi să vedem dacă ele furnizează un criteriu pentru pedepse care să satisfacă într-adevăr concepția noastră despre dreptate, aşa cum o satisface cu siguranță retribuția.[15] Descurajarea a reprezentat principiul avansat [93] de utilitarism, ca parte integrantă a îndepărtării sale agresive a principiilor dreptății şi ale dreptului natural – şi a înlocuirii acestor principii, aşa-zis metafizice, cu un pragmatism solid. S-a presupus apoi că obiectivul pragmatic al pedepselor este descurajarea altor delicte, comise fie de către însuşi făptaşul celei survenite, fie de alți membri ai societății. Însă criteriul acesta, al descurajării, implică scheme punitive pe care aproape oricine le-ar considera grosolan de nedrepte. De exemplu, dacă n-ar exista nici o pedeapsă pentru delicte, o mare parte a populației ar comite mici furturi, de pildă de la tarabele cu fructe. Pe de altă parte, cei mai mulți oameni resimt o împotrivire interioară înnăscută mult mai mare față de comiterea de crime de către ei înşişi, decât față de mici furturi de la magazine – şi ar fi mult mai puțin susceptibili de a comite delictul cel mai grav. De aceea, dacă obiectivul pedepselor ar fi descurajarea delictelor, atunci pentru evitarea furturilor de pe tarabe ar fi necesare nişte pedepse mult mai severe decât pentru evitarea crimelor – un sistem [punitiv] care contrazice standardele morale ale majorității oamenilor. Drept urmare, dacă ar trebui să adoptăm criteriul descurajării, ar trebui să adoptăm stringența pedepsei capitale pentru hoțiile mici – de pildă pentru hoția de gumă de mestecat –, în vreme ce criminalilor ar putea să li se aplice o pedeapsă de numai câteva luni în închisoare.[16]

De asemenea, o critică consacrată a principiului descurajării este că, dacă descurajarea ar constitui singurul nostru criteriu, ar fi întru totul legitim ca poliția şi tribunalele să execute în mod public o persoană despre care ştiu bine că n-a comis delictul, dar despre care au convins publicul că este vinovată. Execuția deliberată a unui inocent – presupunând, bineînțeles, că inocența sa poate fi păstrată secretă – ar exercita un efect de descurajare exact la fel de deplin ca şi execuția vinovatului. Dar, cu toate acestea, bineînțeles că o asemenea politică încalcă şi ea violent standardele de dreptate ale aproape tuturor.

Faptul că aproape toată lumea ar considera aceste scheme punitive groteşti, în ciuda îndeplinirii de către ele a criteriului descurajării, [94] arată că pe oameni îi interesează ceva mai important decât descurajarea. Despre ce poate fi vorba ne indică obiecția fundamentală că aceste scări punitive descurajatoare, sau uciderea unui om nevinovat, răstoarnă evident ideea noastră obişnuită de dreptate. În locul "pedepsei adecvate delictului", pedepsele sunt acum gradate în ordine inversă față de severitatea delictului, sau sunt destinate mai degrabă nevinovatului decât vinovatului. Pe scurt, principiul descurajării implică o încălcare grosolană a ideii intuitive că dreptatea înseamnă un tip de pedeapsă adecvat şi proporțional, care se aplică persoanei vinovate şi doar ei.[vi]

Cel mai recent criteriu de pedepsire, chipurile deosebit de "umanitar", este "reabilitarea" delincventului. Dreptatea de modă veche, ni se spune, se concentra pe pedepsirea delincventului fie în vederea retribuției, fie pentru descurajarea delictelor viitoare; noul criteriu încearcă, în mod umanitar, să-l reformeze şi să-l reabiliteze pe delincvent. Dar, la o privire mai atentă, principiul reabilitării "umanitare" nu numai că duce la nedreptăți arbitrare şi grosolane, ci mai aşează – în plus – şi o putere enormă şi arbitrară în mâinile celor ce împart pedepsele.[vii] Astfel, să presupunem că Smith este un criminal în serie, în vreme ce Jones a furat nişte fructe de pe o tejghea. În loc de a fi condamnați proporțional cu delictele lor, sentințele lor sunt acum nedeterminate, încarcerarea urmând să se încheie odată cu succesul presupusei "reabilitări". Dar aceasta aşează puterea de a dispune de viețile prizonierilor în mâinile unui grup arbitrar de presupuşi reabilitatori. Aceasta înseamnă că, în loc de egalitate în fața legii – un criteriu elementar al dreptății – în condițiile căreia delictele egale sunt pedepsite în mod egal, un delincvent poate rămâne la închisoare câteva săptămâni, dacă este rapid "reabilitat", în vreme ce un altul poate rămâne încarcerat pe termen nedefinit. Astfel în cazul nostru cu Smith şi Jones, să presupunem că Smith, criminalul în serie, este, conform opiniei unei comisii de "experți", reabilitat rapid. El este eliberat în trei săptămâni, spre satisfacția reformatorilor, chipurile încununați de succes. Între timp, Jones, hoțul de fructe, continuă să se arate incorijibil şi în mod clar ne-reabilitat, cel puțin în ochii comisiei de experți. Conform logicii acestui principiu, el trebuie să rămână încarcerat pe termen nedefinit, poate pentru tot restul vieții, deoarece, cu toate că delictul său a fost neglijabil, el a continuat să rămână în afara influenței mentorilor săi "umanitarişti".

Astfel, profesorul K.G. Armstrong scrie despre principiul reformării:

"Schema logică a penalizărilor va fi ca fiecărui delincvent să i se asigure tratament în vederea reformării, până când va fi suficient de schimbat pentru ca experții să certifice că este reformat. Conform teoriei acestea, fiecare sentință ar trebui să fie pe termen nedeterminat – sau poate 'să fie determinată de placul psihologului' – deoarece nu mai există [95] nici o bază pentru principiul stabilirii unei limite specificate a pedepsei. "Ai furat o pâine? Ei bine, te vom reforma, chiar şi dacă va dura tot restul vieții tale." Din momentul în care este vinovat, delincventul îşi pierde drepturile sale de ființă umană….Este o formă de umanitarism de care prefer să mă lipsesc."[17]

Niciodată n-a fost tirania şi nedreptatea grosolană a teoriei "umanitariste" a pedepselor dată în vileag mai strălucit decât de către C.S. Lewis. Observând că "reformatorii"

numesc acțiunile dorite de ei mai degrabă “vindecare”sau “terapie” decât pedeapsă, Lewis adaugă:

“Dar să nu ne lăsăm înşelaţi de o denumire. Să fiu ridicat fără consimţământul meu din casa şi dintre prietenii mei; să îmi pierd libertatea; să suport toate violenţele pe care ştie să le aplice psihoterapia modernă împotriva persoanei mele …să ştiu că acest proces nu se va încheia niciodată, până când fie paznicii mei vor fi reuşit, sau eu mă voi fi înţelepţit suficient pentru a mima aparenţele succesului pe care şi-l doresc ei – cui îi pasă dacă toate acestea se numesc pedeapsă sau nu? Că ele includ mai toate elementele pentru care ne temem de pedepse – ruşine, exil, robie şi ani mâncaţi de lăcuste – este evident. Numai o vină enormă ar putea să justifice toate acestea; dar vina este tocmai conceptul pe cate teoria umanitaristă l-a aruncat peste bord.”

Lewis continuă prin a demonstra tirania deosebit de dură care este probabil să fie impusă de “umanitarişti”, pentru a-şi implementa “reformele” şi “terapiile” lor asupra populației:

“Poate că cea mai opresivă dintre toate tiraniile este cea exercitată pentru binele victimelor. Poate că este mai bine să trăim sub domnia baronilor tâlhăriei decât sub cea a unor băgăreți atotputernici. Cruzimea baronului tâlharilor poate adormi uneori, cupiditatea sa poate fi uneori săturată; dar cei ce ne turmentează pentru propriul nostru bine ne vor turmenta la nesfârşit, deoarece o fac cu aprobarea conştiinței lor. Poate că ei au mai multe şanse să ajungă în Ceruri, dar, în acelaşi timp, au şi mai multe şanse de a aduce Iadul pe pământ. Însăşi această bunătate a lor înțeapă, cu un zel de insultă intolerabil. A fi “vindecați” împotriva voinței nostre – şi vindecați de stări pe care nu le putem privi ca boli, înseamnă a fi puşi pe picior de egalitate cu cei care încă n-au atins vârsta rațiunii, sau care nu o vor atinge niciodată; înseamnă a fi clasați printre copii, imbecili şi animalele domestice. Dar a fi pedepsiți, oricât de sever, pentru că o meritǎm, pentru că “ar fi trebuit să ştim mai bine”, înseamnă a fi tratați ca nişte persoane umane, făcute după chipul lui Dumnezeu.”

[96] Mai mult, după cum arată Lewis, cârmuitorii pot întrebuința conceptul de “boală” ca mijloc de etichetare drept “delicte” a tuturor acțiunilor care le displac lor – şi de a impune apoi o domnie totalitară, în numele Terapiei:

“Într-adevăr, dacă trebuie să privim delictul şi boala ca fiind unul şi acelaşi lucru, urmează că orice stare mentală pe care stăpânii noştri hotărăsc să o denumească “boală” poate fi tratată ca delict – şi vindecată în mod coercitiv. Degeaba se va spune că stările mentale care nu plac statului nu implică întotdeauna vreo turpitudine şi nu merită, prin urmare, întotdeauna sancțiunea privării de libertate. Deoarece stăpânii noştri nu vor întrebuința conceptele de Vină şi Pedeapsă, ci pe cele de boală şi terapie… Nu va fi vorba de nici o persecuție. Chiar dacă tratamentul ar fi dureros, chiar dacă ar dura toată viața, chiar dacă ar fi fatal, acestea nu vor fi decât nişte accidente regretabile; intenția era pur terapeutică. Chiar şi în medicina obişnuită au existat operații dureroase sau fatale; aşa şi aici. Dar, deoarece este vorba de “tratamente”, nu de pedepse, ele nu pot fi criticate decât de colegii-experți – şi numai pe criterii tehnice, niciodată de către oamenii ca oameni şi pe temeiul dreptății.”[18]

Constatăm astfel că abordarea ajunsă la modă a pedepselor, din perspectia reformării, poate fi cel puțin la fel de grotescă şi cu mult mai incertă şi mai arbitrară decât principiul descurajării. Retribuția rămâne singura noastră teorie a pedepselor dreaptă şi viabilă – şi, pentru astfel de pedepse, tratarea în mod egal a delictelor egale este fundamentală. Practica barbară se dovedeşte a fi dreaptă, în vreme ce practicile "moderne" şi "umanitare" se dovedesc a fi nişte parodii groteşti ale dreptății.

Note:

1 Această secțiune a apărut aproape în aceeaşi formă în Murray N. Rothbard, "Punishment and Proportionality", în *Assessing the Criminal: Restitution, Retribution, and the Legal Process*, R. Barnett and J. Hagel, eds., Cambridge, Mass., Ballinger Publishing, 1977, pp. 259-70.

2 Trebuie să observăm, însă, că *toate* sistemele legale, indiferent dacă sunt sau nu liberale, trebuie să furnizeze o anumită teorie a pedepselor, iar sistemele existente în prezent se găsesc într-o stare *cel puțin* la fel de nesatisfăcătoare ca şi pedepsele în teoria liberală.

3 Este grăitor că singura excepție în ce priveşte interzicerea sclaviei voluntare prin cel de a 13-lea amendament al constituției S.U.A. este "înrobirea" delincvenților: "Nici sclavia, nici servitutea involuntară, cu excepția celei stabilite ca pedeapsă pentru un delict de care cel vizat a fost condamnat conform legii, nu vor exista în Statele Unite, sau în alt loc supus jusrisdicției acestora."

4 Referitor la principiile restituției şi al "compoziției" (cumpărerea de către delincvemt a eliberării sale de la victimă) în cadrul sistemului de drept, a se vedea Stephen Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, Chicago, Quadrangle Books, 1960.

5 William Tallack, *Reparation to the Injured and the Rights of the Victims of Crime to Compensation*, Londra, 1900, pp. 11-12; Schafer, *Restitution to Victims of Crime*, pp. 7-8.

6 Acest principiu al dublei pedepse liberale a fost sugestiv denumit de profesorul Walter Block "principiul doi dinți pentru un dinte".

7 Îi sunt îndatorat profesorului Robert Nozick de la Universitatea Harvard pentru indicarea acestei probleme.

8 K.G. Armstrong, "The Retributivist Hits Back", *Mind*, 1961, articol retipărit în Stanley E. Grupp, ed., *Theories of Punishment*, Bloomington, Indiana University Press, 1971, pp. 35-36.

9 Trebuie să adăugăm că persoana întâia plural care intevine aici trebuie să însemne victima respectivului delict. H.J. McCloskey, "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", *Inquiry*, 1965, articol retipărit în Gertrude Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment*, Albany, State University of New York Press, 1972, p. 132.

10 După părerea noastră, sistemul liberal nu ar fi compatibil cu firme de protecție monopoliste de tip statal, așa cum sunt poliția și tribunalele [actuale]; toate acestea ar fi, mai degrabă, private și competitive. Însă, deoarece acesta este un tratat de etică, nu putem cerceta aici întrebarea pragmatică *cum* anume ar putea funcționa în practică un asemenea sistem "anarho-capitalist" de poliție și tribunale. Pentru un răspuns la întrebarea aceasta, a se vedea Murray N. Rothbard, *For a new Liberty*, ed. rev., New York, Macmillan, 1978, pp. 215-41.

11 Toate acestea ne amintesc de strălucitul și spiritualul sistem de pedepsire a birocraților guvernamentali, conceput de marele liberal H.L. Mencken. În *A Mencken Chrestomathy*, New York, Alfred A. Knopf, 1949, pp. 386-87, el propunea ca fiecare cetățean "care consultă actele unui funcționar și descoperă un delict să îl poată pedepsi numaidecât și la fața locului, în orice fel pare adecvat și comod – și în cazul în care această pedeapsă i-ar provoca pagube fizice funcționarului, ancheta care ar urma să fie întreprinsă de marele juriu sau de judecătorul de instrucție să se limiteze exclusiv la întrebarea dacă funcționarul merita ce a primit. Cu alte cuvinte, propun ca să nu se mai considere un *malum in se* ca cetățeanul să ia la pumni, să tăbăcească, să lovească, să scoată ochii, să taie, să rănească, să strivească, să schilodească, să ardă, să aplice o bastonadă, să jupoaie, sau chiar să linșeze un funcționar – și să nu mai fie *malum prohibitum* decât în măsura în care pedeapsa depășește ce merita funcționarul. Valoarea acestui exces, dacă există vreunul, poate fi cu ușurință determinată foarte comod de un mic juriu, așa cum se rezolvă și în prezent diverse pobleme de vinovăție. În momentul ieșirii din spital, judecătorul biciuit, sau congressmanul, sau alt funcționar – sau principalul său moștenitor, în caz că respectivul a pierit – se prezintă în fața unui mare juriu și depune o plângere și, dacă se descoperă că ea are o bază reală, se organizează un mic juriu și se aduc în fața lui toate probele. Dacă acesta hotărăște că funcționarul merita pedeapsa care i-a fost aplicată, cetățeanul care i-a aplicat-o este achitat și acoperit de onoruri. Dacă, dimpotrivă, hotărăște că pedeapsa a fost excesivă, atunci cetățeanul este declarat vinovat de ultraj, vărămare corporală, crimă, sau despre ce este vorba, în proporție cu diferența dintre ceea ce merita funcționarul și ce a primit – după care aplicarea pedepsei pentru acest exces își urmează cursul său obișnuit.

12 Este interesant că retribuția a fost denumită "restituție spirituală". A se vedea Schafer, *Restitution to the Victims of Crime*, pp. 120-21. A se vedea și apărarea pedepsei capitale pentru crimă datorată lui Robert Gahringer, "Punishment as Language", *Ethics*, octombrie 1960, pp. 47-48:

"O facere de rău absolută necesită o negație absolută; și putem efectiv susține că, în actuala situație, pedeapsa capitată reprezită singurul simbol al unei negații absolute. Ce altceva ar putea exprima grozăvia unei crime, *într-o manieră accesibilă oamenilor pentru*

care crima este o acțiune posibilă? Fără îndoială că o penalizare mai mică ar indica un delict mai puțin semnificativ" (caracterele italice aparțin autorului).

Despre pedeapsă în general, ca fiind o negație a delictului împotriva dreptății, cf. şi F.H. Bradley, *Ethical Sudies*, ed. a doua, Oxford, Oxford University Press, 1927, studiu retipărit în Ezorsky, ed., *Philosophical Perspectives on Punishment*, pp. 109-10:

"De ce …merit să fiu pedepsit? Pentru că m-am făcut vinovat. Am comis un "rău"… negația "binelui", afirmarea ne-binelui…. Distrugerea vinei….este în sine un bine; şi acesta nu pentru că simpla negație este un bine, ci pentru că negația unui rău este afirmarea unui bine…. Pedeapsa este negarea unui rău prin afirmarea unui bine."

Un argument influent în favoarea retributivismului este de găsit în Herbert Moriss, *On Guilt and Innocence*, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 31-58.

13 Pentru o tentativă de a construi un cod legal care impune pedepse proporționale pentru delicte – precum şi restituție acordată victimelor – a se vedea *Thomas Jefferson*, "A Bill for Proportioning Crimes and Punishments", în *The Writings of Thomas Jefferson*, A. Lipscomb şi A. Bergh, eds., Washington, D.C., Thomas Jefferson Memorial Assn., 1904, vol. 1, pp 218-39.

14 H.L.A. Hart, *Punsihment and Responsibility*, New York, Oxford University Press, 1968, p. 161.

15 Astfel, dicționarul *Webster* definește "retribuția" ca fiind "dispensarea sau primirea de recompense sau de pedese în conformitate cu faptele individului".

16 În critica pe care o face ideii de pedeapsă bazată pe principiul descurajării, în articolul "The retributivist Hits Back", pp. 32-33, profesorul Armstrong întreabă: "de ce să ne oprim la un minimum; de ce să nu luăm toate măsurile de precauție şi să-l penalizăm pe el [pe delincvent] într-un mod mai degrabă spectaculos; oare n-ar fi această idee mai susceptibilă de a-i descuraja pe ceilalți? Pentru comiterea unei încălcări a regulilor de parcare în perimetrul rezervat Vice-Cancelarului făptaşul să fie bătut de moarte - în public, bineînțeles!"

Similar scrie D.J.B. Hawkins, în "Punishment and Moral Responsibility", *The Modern Law Review*, noembrie 1944, articol retipărit în Grupp, ed., *Theories of Punishment*, p. 14:

"Dacă nu ar fi luat în considerație decât dezideratul descurajării, ar trebui să pedepsim cel mai aspru acele delicte a căror comitere este deosebit de ispititoare şi pe care, deoarece nu generează ca atare un sentiment acut de vinovăție, oamenii le comit destul de uşor. Delictele de circulație rutieră furnizează un exemplu familiar."

17 Armstrong, "The Retributivist Hits Back", p. 33.

18 C.S. Lewis, “the Humanitarian Theory of Punishment”, *Twentieth Century* (Autumn, 1948-49), articol retipărit în Grupp, ed., *Theories of Punishment*, pp. 304-7. A se vedea şi Francis A. Allen, “Criminal Justice, Legal Values, and the Rehabilitative Ideal”, în ibid., pp. 317-30.

Notele traducătorului:

i Acest principiu poate fi totuşi privit şi justificat în continuare ca restituție, într-un sens mai larg. Într-adevăr, aşa cum s-a arătat, răufăcătorul îşi poate răscumpăra drepturile pierdute de la victimă şi – prin extensie logică, ilustrată de diverse exemple istorice – victima îşi poate comercializa la licitație drepturile asupra delincventului, de pildă către firme specilizate de recuperatori. Este adevărat că, în asemenea cazuri, nu se poate restitui neschimbată pierderea victimei, în natură. Dar, la o privire atentă, nici în cazul furtului de proprietate, cu excepția furtului de bani, compensația monetară nu poate fi adesea stabilită decât pe baza unui echivalent de piață al valorii pierderii, fără o legătură precisă cu valoarea ei subiectivă pentru victimă, care poate fi de neînlocuit. În condițiile unor prețuri stabile vreme de secole (aşa cum existau în condițiile monedei 100% de aur) scheme cvasi-imuabile de compensație bănească se pot cu uşurință naşte din asemenea considerații.

ii Principiul restituției este direct derivat din datoria delincventului de a restaura, pe cât este cu putință, integritatea persoanei şi a proprietății victimei (incluzând aici şi costurile fricii şi incertitudinii, etc., suferite de aceasta şi menționate în continuare de autor), deci din axioma proprietății de sine a fiecărui om. Dar principiul “doi ochi pentru un ochi”, echivalent cu “după restituție îți pot face eu ție ce mi-ai făcut tu mie” este totuşi distinct şi necesită o *justificare* aparte. Pentru o încercare în acest sens a se vedea n.12 de mai jos. Dacă acest “al doilea principiu al reciprocității” s-ar dovedi, totuşi, nejustificabil, “pierderea” n-ar fi mare, întrucât “descurajarea” se poate induce oricum prin mijloace non-violente tradiționale, ca boicotul şi ostracizarea – şi pe termen lung probabil *numai* prin ele – ca în comunitățile de comercianți, sau de Old Order Amish.

iii Existența acestei inceritudini, cu privire la gradul până la care poate fi împinsă o agresiune – explicitată mai pe larg de Rothbard în articolul online “Law, Property Rights and Air Pollution” –, arată că principiul proporționalității violenței fizice defensive *nu* este aplicabil în perioada de timp cât delictul este *în curs de săvârşire*, ci doar – cum s-a sugerat mai sus, prin exemplul hoțului de gumă de mestecat *deja condamnat – la momentul judecării şi condamnării* unui delict trecut. Într-adevăr, victima *nu* este obligată să sporească incertitudinea la care este supusă de delincvent, punându-şi viața în pericol (de ex. deoarece un hoț surprins asupra faptei poate manevra cu mare dibăcie arme letale ascunse, etc.) prin evitarea mijloacelor cele mai sigure de apărare (arme de foc, etc), pentru a încerca să îndepărteze răufăcătorul numai prin mijloace care să nu-i pericliteze acestuia viața. De asemenea, ea demonstrează inexistența unei căi de mijloc între dialog paşnic şi agresiune fizică de proporții potențial letale, în relațiile interumane. Dialogul este *praxeologic* încheiat prin *inițierea* violenței fizice, de proporții incerte *până*

la încetarea ei, de către cel ce declanşează smulgerea de "bucăţi" din corpul sau proprietatea celuilalt, încălcând principiile necesare convieţuirii non-conflictuale: proprietatea de sine şi dreptul la apropriere originară.

iv Se vede de aici că un sistem de drept liberal nu este, după Rothbard, întru totul *a priori* deductibil din axiomele proprietăţii de sine şi a non-agresiunii. El poate necesita filtrarea informaţiilor specifice de timp şi loc prin discernământul experenţei judecătoreşti. Prin urmare, va putea tinde spre stabilirea respectului cutumei şi al precedentelor, pentru maximizarea reperelor necesare acţiunii umane legitime, *acolo unde* regulile permisibile nu sunt *încă*, sau chiar nu *pot* fi specificate pe cale apriorică.

v În lumina acestor consideraţii elementare, cât de simplu se împacă dreptatea cu dragostea, în accepţiunea lor creştinească! Ba chiar se observă că cea din urmă *o presupune* cu necesitate pe cea dintâi: pilda datornicului nemilostiv, porunca de a împrumuta fără a cere înapoi datoriile, Rugăciunea Domnească (literal "…şi ne lasă nouă datoriile noastre precum şi noi lăsăm datornicilor noştri…"), presupun toate, fără excepţie, existenţa şi reducerea tuturor principiilor de dreptate interpersonală la dreptul creditorilor la restituţie. Acest lucru se întâmplă – în relaţiile interumane – doar în cadrul ordinii naturale a proprietăţii private aşa cum a evidenţiat cel mai clar dintre liberali Murray N. Rothbard.

vi Mai mult, spre deosebire de principiul retribuţiei şi în mod similar cu aşa-zisul principiu al "reabilitării", menţionat în continuare, "descurajarea" – ca presupus criteriu de manipulare legislativă – se bazează pe principii behavioriste, a căror inaplicabilitate la acţiunea umană a fost demonstrată praxeologic de Ludwig von Mises şi urmaşii săi intelectuali (cf., de ex., H.-H. Hoppe, *Teoria Socialismului şi a capitalismului*, ed. online, cap 6). Deci criteriile "descurajării" şi al "reabilitării" sunt non-operaţionale, sau inaplicabile în drept. Toate aşa-zisele propuneri enumerate sub eticheta lor sunt simple speculaţii, fără nici o legătură sistematică faţă de presupusele obiective gregare urmărite: extrapolări arbitrare, din sfera creşterii plantelor şi a vitelor, alimentate probabil de mirajul planificării legaliste, adică al legii văzute ca instrument necesar şi suficient fasonării şi "rectificării" tuturor aspectelor vieţii umane.

vii Aceasta este o consecinţă necesară a lipsei de criterii obiective sau operaţionale remarcată mai sus – fiind, de aceea, o notă comună şi "principiului descurajării", deşi în cazul "reabilitării" are în general manifestări mai spectaculoase.

14. Copiii şi drepturile lor

Am stabilit în capitolele precedente dreptul de proprietate al fiecărui om asupra propriei sale persoane şi asupra pământului virgin pe care îl găseşte şi îl transformă cu ajutorul muncii sale – şi am arătat că, pornind de la aceste două principii, putem deduce întreaga

structură a drepturilor de proprietate, asupra tuturor tipurilor de bunuri. Printre acestea se numără bunurile pe care omul le dobândeşte prin schimb, sau prin daruri şi moşteniri voluntare.

Rămâne însă de discutat cazul dificil al *copiilor*. Dreptul la proprietate de sine (*self-ownership*) al fiecărui om a fost stabilit pentru adulți, pentru proprietarii de sine naturali, care trebuie să-şi întrebuințeze mințile, pentru a-şi determina şi a-şi urmări obiectivele lor proprii. Pe de altă parte, este limpede că un copil nou-născut nu este, în nici o accepțiune naturală, un proprietar de sine actual, ci, mai degrabă, un proprietar de sine *potențial*.[1] Dar lucrul acesta pune o problemă serioasă: oare *când*, sau în ce fel dobândeşte copilul aflat în creştere dreptul său natural la libertate şi la proprietate de sine? Se întâmplă lucrul acesta treptat, sau deodată? La ce vârstă? Şi de ce criterii dispunem pentru a certifica această trecere, sau tranziție?

Să începem de la copilul nenăscut. Ce drept de proprietate asupra fetusului au părinții, sau, mai degrabă, mama? Să observăm, pentru început, că poziția conservatorilor catolici a fost, în general, prea repede respinsă. Această poziție susține că fetusul este o persoană vie şi că, prin urmare, avortul reprezintă o acțiune criminală, care trebuie, ca atare, scoasă în afara legii, ca orice altă crimă. Replica obişnuită [a susținătorilor legitimității legale a avorturilor - n.tr.] constă, pur şi simplu, în a desemna *naşterea* ca fiind începutul vieții de ființă umană înzestrată cu drepturi naturale, inclusiv cu dreptul de a nu fi asasinată; înainte de naştere, afirmă acest contra-argument, copilul nu poate fi considerat o persoană vie. Numai că răspunsul catolic, conform căruia fetusul este viu şi este o persoană a cărei potențialitate este iminentă, se apropie – în felul său – îngrijorător de mult de teza generală, conform căreia motivul pentru care nu este legitim să se agreseze un nou născut este că *el* este un potențial adult. Deşi naşterea reprezintă, într-adevăr, linia corectă de demarcație, formularea obişnuită face din ea o linie de demarcație arbitrară [deoarece argumentul invocat în favoarea ei se aplică şi fetusului nenăscut – n.tr.] – şi ea este lipsită de un fundament rațional suficient de ancorat în teoria proprietății de sine.

[98] Justificarea adecvată pentru analiza avortului este dreptul absolut al fiecărui om la proprietate de sine. Acesta implică imediat că fiecare femeie se bucură de un drept absolut asupra propriului ei corp, că ea posedă controlul absolut asupra corpului ei şi asupra a tot ce conține acesta. Aici se găseşte şi fetusul. Majoritatea fetuşilor se află în pântecele mamei lor deoarece mama consimte la această situație. Dar fetusul se găseşte acolo datorită consimțământului nesilit al mamei. Dacă mama ar decide că ea nu îl mai doreşte *acolo* pe fetus, atunci acesta devine un "invadator" parazitar al corpului ei – şi mama este întru totul îndrituită să-l expulzeze pe acest invadator de pe proprietatea ei. Avortul nu ar trebui privit ca "asasinarea" unei persoane vii, ci ca expulzarea unui invadator nedorit din corpul mamei.[2] [i] Toate legile care îngrădesc sau interzic avortul constituie, prin urmare, încălcări ale drepturilor mamelor.

S-a ridicat obiecția că, deoarece mama o consimțit de la început la concepția fetusului, ea a "contractat", prin urmare, raportul în care se află cu acesta şi nu poate "încălca" acest contract provocând un avort. Dar există numeroase obiecții împotriva acestei doctrine. În primul rând, după cum vom vedea mai jos, o simplă promisiune nu este un contract care

poate fi impus cu forța: contractele nu pot fi legitim impuse decât atunci când încălcarea lor implică un *furt implicit* – şi este evident că aici nu se poate aplica un asemenea argument. În al doilea rând, este evident că în acest caz nu avem de-a face cu nici un "contract", deoarece fetusul (ovulul fertilizat?) nu poate fi în nici un caz considerat o entitate capabilă de a încheia conştient contracte voluntare. Iar în al treilea rând, după cum am văzut mai sus, un aspect esențial al teoriei liberale constă în *inalienabilitatea voinței* şi, prin urmare, în nepermisibilitatea impunerii contractelor voluntare de sclavie. Chiar dacă *ar fi fost* în acest caz vorba de un "contract", prin urmare, el nu poate fi impus cu forța legii, deoarece voința mamei este inalienabilă şi ea nu poate fi în mod legitim aservită purtării şi naşterii unui prunc, împotriva voinței sale.[ii]

Un alt argument al adversarilor avorturilor este că fetusul este o ființă umană vie şi se bucură, de aceea, de toate drepturile ființelor umane. În regulă; haideți să admitem, de dragul discuției, că fetuşii sunt ființe umane – sau, mai corect, ființe umane potențiale – şi că se bucură, de aceea, de toate drepturile omului. Dar *care* om, ni se va permite să întrebăm, are dreptul să paraziteze coercitiv în mod deliberat corpul unei gazde care nu îl doreşte. Este limpede că nici un om *deja născut* nu are un asemenea drept şi, prin urmare, *a fortiori* nici fetusul nu poate avea acest drept.[iii]

[99] Adversarii avorturilor formulează, de regulă, argumentul precedent prin invocarea "dreptului la viață" al fetusului, ca şi pe cel al oamenilor deja născuți. Nu am utilizat acest concept în această lucrare, datorită ambiguității sale şi datorită faptului că orice drepturi efective implicate de utilizarea lui sunt incluse în conceptul de "drept la proprietate de sine" – dreptul fiecărui om la a nu-şi vedea agersată propria persoană. Chiar şi Profesoara Judith Thomson, care, în analiza pe care o face problemei avortului, încearcă – în mod inconsecvent – să păstreze conceptul de "drept la viață", împreună cu dreptul fiecărui om asupra propriului său corp, arată cu luciditate deficiențele şi erorile doctrinei "dreptului la viață":

"Conform anumitor opinii, a avea un drept la viață implică a avea dreptul să ți se dea cel puțin acel minimum de care este nevoie pentru ca omul să-şi continuie viața. Dar ce facem dacă ceea ce constituie efectiv acest minimum, de care are nevoie omul să-şi continuie viața, este ceva la care el nu are nici un drept să i se dea. Chiar dacă m-am îmbolnăvit de moarte şi singurul lucru care îmi poate salva viața este atingerea mâinii reci a lui Henry Fonda pe fruntea mea înfierbântată, totuşi nu am nici un drept să mi se asigure atingerea mâinii reci a lui Henry Fonda pe fruntea mea înfierbântată. Ar fi extraordinar de frumos din partea lui Henry Fonda să vină cu avionul de pe Coasta de Vest [a SUA] ca să mi-o ofere….Dar eu nu am nici un drept ca cineva să facă acest lucru pentru mine, indiferent despre cine ar fi vorba."

Pe scurt, este nepermisibil să interpretăm termenul "drept la viață" în sensul că i-ar conferi cuiva vreun drept susceptibil de a fi impus cu forța ca altcineva să-i susțină acea viață. În terminologia noastră, o asemenea pretenție ar constitui o încălcare nepermisibilă a dreptului celeilalte persoane la proprietate de sine. Sau, după cum convingător explică profesoara Thomson, "a avea un drept la viață nu garantează nici dreptul de a ni se da

spre utilizare corpul altei persoane, nici dreptul de a ni se permite utilizarea neîntreruptă a acelui corp – chiar dacă avem nevoie de el pentru însăşi prezervarea vieţii noastre”.[3]

Să presupunem acum că s-a născut copilul. Ce urmează? Pentru început, putem spune că părinţii – sau mai degrabă mama, care este singurul părinte *vizibil* cert – în calitate de creatori ai copilului, devin proprietari ai săi. Un nou-născut nu poate fi un posesor efectiv de sine în nici un sens. De aceea, proprietarii copilului ar putea fi fie mama, fie o altă persoană, sau alte persoane; dar, a spune că o terţă parte poate pretinde că este “proprietara” copilului, ar însemna să-i acordăm acelei terţe părţi dreptul de a smulge cu forţa copilul de la proprietarul său natural în virtutea principiului de “homesteading” (apropriere originară), care este mama. Prin urmare mama este proprietarul natural şi legitim al copilului – şi orice tentativă de a îl prelua pe acesta cu forţa constituie o încălcare a dreptului ei de proprietate.

[100] Dar cu siguranţă că mama sau părinţii nu pot primi proprietatea copilului în proprietate alodială absolută, deoarece aceasta ar implica ciudata situaţie în care un adult de cincizeci de ani ar rămâne în jurisdicţia absolută şi indisputabilă a unui părinte de şaptezeci de ani. Prin urmare, dreptul parental de proprietate trebuie limitat *în timp*. Dar el trebuie limitat şi *în natură*, deoarece ar fi cu siguranţă grotesc ca un liberal care crede în dreptul de proprietate de sine să susţină dreptul unui părinte de a-şi ucide sau de a-şi tortura proprii copii.

Trebuie, prin urmare, să admitem că, încă de la naştere, dreptul de proprietate al părinţilor nu este absolut, ci este de felul dreptului unui curator, sau al unui administrator. Pe scurt, îndată ce fiecare copil se naşte şi, prin urmare, nu mai este conţinut în corpul mamei sale, el posedă dreptul la proprietate de sine, în virtutea faptului de a fi o entitate separată şi un potenţial adult.[iv] Trebuie, prin urmare, să fie ilegal şi să se considere o încălcare a drepturilor copilului ca părintele să comită agresiuni împotriva persoanei sale, prin mutilarea, torturarea, asasinarea lui, etc. Pe de altă parte, conceptul însuşi de “drepturi” este unul “negativ”, delimitând sfera de acţiune a fiecărui om, în care nu se poate amesteca în mod legitim nimeni altcineva. Nici un om nu poate avea, aşadar, “dreptul” de a sili pe altcineva să comită o acţiune “pozitivă”, deoarece, în cazul acesta, constrângerea încalcă dreptul la libertatea persoanei sau a proprietăţii individului care este constrâns. Astfel, putem afirma că omul are un *drept* la proprietatea lui (adică de a nu i se invada proprietatea), dar nu putem spune că cineva are “dreptul” la un “salariu de supravieţuire”, deoarece aceasta ar însemna că cineva ar fi silit să îi furnizeze un asemenea salariu, iar aceasta ar încălca drepturile de proprietate ale persoanelor supuse coerciţiei. Ca un corolar, aceasta înseamnă că, într-o societate liberă, nici un om nu poate fi împovărat cu obligaţia legală de a face ceva pentru un altul, deoarece aceasta ar fi o încălcare a drepturilor celui dintâi; singura obligaţie legală pe care o are un om faţă de altul este de a-i respecta drepturile.[v]

Dacă aplicăm teoria noastră părinţilor şi copiilor, rezultă că părintele nu are dreptul de a-şi agresa copiii, *dar şi că* părintele nu ar trebui să aibă obligaţia *legală* de a-şi hrăni, îmbrăca, sau educa copiii, deoarece aceste obligaţii ar implica silirea părintelui să întreprindă anumite acţiuni pozitive, ceea ce l-ar deposeda de drepturile sale. Prin urmare,

părintele nu are dreptul de a-şi asasina sau de a-şi mutila copilul şi este drept ca legea să-i interzică să facă aceste lucruri. Dar părintele ar trebui să aibă dreptul legal de a *nu*-şi hrăni copilul, adică de a-l lăsa să moară.[4] Prin urmare, legea nu poate constrânge în mod legitim un părinte să-şi hrănească copilul, sau să-l mențină în viață.[5] (Din nou, [101] dacă părintele are sau nu o obligație *morală*, mai degrabă decât o obligație legală de a-şi menține copilul în viață, este o întrebare complet diferită.) Această regulă ne permite să rezolvăm o serie de probleme dificile, cum ar fi: trebuie oare un părinte să aibă dreptul să lase un copil diform să moară (de exemplu prin a nu-l hrăni)?[6] Bineînțeles că răspunsul este din nou afirmativ, fiind derivat *a fortiori* din dreptul mai general de a lăsa *orice copil*, fie că el este diform sau nu, să moară.[vi] (Deşi, după cum vom vedea mai jos, într-o societate liberală existența unei piețe libere pentru nou-născuți ar aduce la un minimum cazurile de "neglijență" de felul acesta).

Teoria noastră ne permite să analizăm cazul doctorului Kenneth Edelin, de la Boston City Hospital, care a fost condamnat pentru crimă în 1975, deoarece a lăsat un fetus să moară (bineînțeles, la dorința mamei), după executarea unui avort. Dacă părinții au un drept legal de a lăsa copilul să moară, atunci *a fortiori* ei au acelaşi drept epntru fetuşii extra-uterini. În mod similar, într-o lume viitoare, în care bebeluşii s-ar putea naşte în dispozitive extra-uterine ("tuburi de testare"), părinții ar avea, din nou, dreptul legal de a "scoate din priză cablul de alimentare", lăsând fetusul să moară, sau, mai curând, de a refuza să plătească continuarea alimentării cu curent electric.[vii]**ortion and Thomson's Violinist: Un**

Să examinăm acum implicațiile doctrinei după care părinăii *ar trebui* să aibă o obligație legală de a-şi menține copiii în viață. Argumentul în favoarea acestei obligații conține două componente: faptul că părinții au creat copilul printr-un act deliberat, liber consimțit; şi faptul că, temporar, copilul este neajutorat şi nu este un proprietar de sine.[7] Dacă analizăm, pentru început, argumentul bazat pe neajutorare, atunci putem face observația de ordin general că este o eroare, din punct de vedere filosofic, să se susțină că nevoile lui A impun în mod legitim obligații coercitive asupra lui B, în vederea satisfacerii acestor nevoi. În primul rând, în acest caz ar fi încălcate drepturile lui B. În al doilea rând, dacă despre un copil neajutorat se poate spune că impune obligații legale asupra altcuiva, de ce tocmai asupra *părinților* – şi nu asupra altor oameni? Ce au de-a face părinții cu toate acestea? Bineînțeles că răspunsul este că ei sunt creatorii copilului, ceea ce ne aduce la al doilea argument - argumentul bazat pe creație.[viii]

[102] Dacă luăm, aşadar, în considerație argumentul creației, aceasta elimină imediat orice fel de obligație a mamei de a menține în viață un copil care a rezultat dintr-o acțiune de viol, deoarece o asemenea acțiune nu a fost liber consimțită [de victimă]. Este *de asemenea* eliminată orice obligație de felul acesta care i-ar reveni vreunui părinte vitreg, adoptiv, sau vreunui protector care nu a participat cu nimic la crearea copilului.[ix]

Mai mult, dacă creația atrage după sine obligația de a îngriji copilul, *de ce* ar înceta această obligație atunci când copilul devine adult? După cum afirmă Evers:

Părinții continuă să fie creatorii copilului, [aşa că] de ce să nu fie ei obligați să susțină copilul în perpetuitate? Este adevărat că acesta nu mai este neajutorat; dar neajutorarea (după cum am arătat mai sus) nu constituie în sine o cauză generatoare de obligativitate legală. Dacă situația de a fi creatorul altcuiva este motivul obligativității şi dacă această situație se prelungeşte, de ce nu s-ar prelungi şi obligativitatea?[8] [x]

Şi ce se va întâmpla peste câteva zeci de ani, când vreun om de ştiință va deveni capabil de a crea viață umană în laborator? În acest caz "creatorul" este omul de ştiință. Trebuie să aibă şi el obligația legală de a menține copilul în viață? Să presupunem, în plus că este vorba de un copil diform şi bolnav, cu aspect aproape inuman; contină omul de ştiință să fie legat printr-o obligație legală să mențină copilul în viață? Şi dacă da, *ce cantitate* din resursele sale – timp, energie, bani, bunuri de capital – trebuie să fie solicitate legal în vederea menținerii în viață a copilului? Unde încetează obligația aceasta şi după ce criteriu?

Întrebarea aceasta, referitoare la resurse, este, de asemenea, direct relevantă în cazul părinților naturali. După cum subliniază Evers: "Să considerăm cazul unor părinți săraci, care au un copil care se îmbolnăveşte. Boala este suficient de gravă pentru ca părinții să trebuiască să moară de foame pentru a procura îngrijirea medicală necesară menținerii copilului în viață. Sunt părinții obligați să scadă calitatea propriei lor vieți chiar şi până la pragul auto-condamnării la moarte, în vederea ajutorării copilului?[9]

Iar dacă nu, adăugăm noi, care este *pragul* începând de la care încetează obligația legală a părinților? Şi conform cărui criteriu? Evers continuă: "Unii ar putea dori să susțină că părinții nu datorează [copilului] decât grija minimală medie necesară pentru a-l menține în viață (căldură, adăpost, hrană). Însă, dacă se adoptă linia obligativității, pare ilogic – având în vedere marea varietate a calităților şi caracteristicilor umane – să se lege obligativitatea de patul lui Procust al mediei tuturor oamenilor.[10] [xi]

[103] Un argument răspândit susține că acțiunea voluntară a părinților a creat un "contract", prin care părinții sunt obligați să acorde îngrijiri copilului. Dar această poziție (a) ar implica şi presupusul "contract" cu fetusul, care ar interzice avortul; şi (b) s-ar lovi de toate dificultățile legate de teoria contractului pe care le-am analizat mai sus.[xii]

În fine, după cum arată Evers, să considerăm cazul unei persoane care salvează în mod voluntar un copil dintr-un incendiu în care mor părinții copilului. Într-un sens cât se poate de literal, salvatorul l-a adus la viață pe copil; rezultă din aceasta că că el are obligația legală, susceptibilă de a fi impusă cu forța, de a-l menține pe copil în viață de acum înainte? Oare nu ar constitui aceasta o "servitute involuntară montruoasă, căreia îl condamnăm pe salvator să-i cadă victimă?"[11] Şi dacă aceasta este situația salvatorului, de ce nu ar fi şi a părintelui natural?[xiii]

Aşadar mama devine, la naştere, "curatorul-proprietar" al copilului, fiind obligată legal numai să nu agreseze persoana acestuia, deoarece copilul are potențialul de a deveni proprietar-de-sine. În afară de aceasta, câtă vreme copilul locuieşte acasă, el trebuie, în mod necesar, să fie în jurisdicția părinților, deoarece locuieşte pe o proprietate care

aparține acestor părinți. Evident că părinții au dreptul de a stabili reguli de utilizare a casei şi a proprietății lor, valabile pentru toate persoanele (indiferent dacă sunt copii sau nu), care locuiesc în casa respectivă.

Dar când vom spune că ia sfârşit această jurisdicție asupra copilului a părintelui custode? Cu siguranță că orice vârstă anume (21, 18 ani, sau oricare alta) nu poate fi decât complet arbitrară. Soluția aceastei probleme spinoase o dau drepturile de proprietate ale părinților asupra casei lor. Într-adevăr, copilul deține *totalitatea* drepturilor de proprietate de sine *din momentul în care demonstrează concret* că le are în mod natural – pe scurt, din momentul în care pleacă, sau "fuge" de acasă. Indiferent de vârstă, trebuie să-i acordăm fiecărui copil dreptul absolut de a fugi de acasă şi de a-şi găsi noi părinți adoptivi, care să dorească să îl adopte în mod voluntar, sau de a încerca să supraviețuiască pe cont propriu. Părinții pot încerca să-l convingă pe copilul fugit să se întoarcă, dar a-l forța sau a-l sili să se întoarcă ar constitui o înrobire şi o agresiune total nepermise împotriva dreptului său de proprietate de sine. Dreptul absolut al copilului de a fugi constituie expresia ultimă a dreptului său la proprietate de sine, indiferent de vârstă.[xiv]

Urmează că dacă un părinte poate fi proprietarul copilului său (în cadrul stabilit de non-agresiune şi de libertatea copilului de a fugi de acasă), el poate transfera acest drept şi către altcineva. El poate oferi copilul spre adopție, sau poate *vinde* drepturile asupra copilului, printr-un contract voluntar. Pe scurt, trebuie să recunoaştem faptul că societatea pur liberală se va bucura de o înfloritoare piață de copii. La o privire superficială, aceasta sună monstruos şi inuman. Dar o analiză mai atentă ne va arăta că o asemenea piață este mai omenoasă. Într-adevăr, [104] trebuie să recunoaştem că există şi în prezent o piață de copii, dar că, deoarece statul interzice vânzarea lor în schimbul unui preț [bănesc], părinții nu pot, actualmente, decât să îşi dea copiii gratuit, către o agenție autorizată de adopții.[12] Aceasta înseamnă că în prezent avem, într-adevăr, o piață de copii, dar că statul impune un control al prețurilor maxime la nivelul zero, restricționând piața la câteva agenții privilegiate şi, de aceea, monoploliste. Rezultatul a fost o piață tipică pe care prețul bunului este menținut de stat cu mult mai jos decât prețul de piață liberă: un enorm "deficit" la bunul respectiv. Cererea de nou-născuți şi de copii este, de obicei, cu mult mai mare decât oferta şi, de aceea, vedem zilnic tragediile unor adulți cărora li se refuză bucuriile adopției de copii, de către agenții de adopție băgăcioase şi tiranice. De fapt, avem o mare cerere nesatisfăcută de copii, din partea unor adulți şi a unor cupluri – şi, totodată, un mare număr de nou-născuți în surplus şi nedoriți, neglijați sau maltratați de părinții lor. Permiterea unei piețe libere a copiilor ar elimina acest dezechilibru şi ar permite o alocare a nou-născuților şi a copiilor *de la* părinții cărora nu le plac copiii lor, sau care nu-i doresc pe aceştia, *către* părinți adoptivi, care doresc intens asemenea copii. *Toți* cei implicați ar ieşi în câştig, într-o astfel de societate: părinții naturali, copiii şi părinții adoptivi, care achiziționează copii.[13]

În sociatatea liberală, aşadar, mama ar deține dreptul absolut asupra propriului ei corp şi ar avea, de aceea, dreptul de a face un avort; de asemenea, ea ar avea proprietatea custodială asupra copiilor ei, care n-ar fi limitată decât de ilegalitatea agresării împotriva persoanelor acestora şi de dreptul absolut al copiilor de a fugi şi de a părăsi casa părintească în orice moment. Părinții ar avea dreptul de a-şi vinde drepturile lor

custodiale asupra copiilor, către oricine ar dori să le achiziționeze la un preț mutual acceptabil.[xv]

[105] Se poate observa că actuala situație a legislației pentru tineri din Statele Unite este, în multe privințe, aproape diametral opusă față de modelul nostru liberal dorit. În situația actuală, statul încalcă, în mod sistematic, atât drepturile părinților, cât şi pe cele ale copiilor.[14]

În primul rând drepturile părinților. Conform acetualei legislații, copiii pot fi ridicați de la părinții lor de către adulți din afară (adică, apropape întotdeauna, de către stat) dintr-o sumedenie de motive. Două dintre motive – abuzurile fizice din partea părinților şi abandonul voluntar – sunt plauzibile, deoarece, în primul caz, părintele comite o agresiune împotriva copilului, iar în al doilea părintele şi-a abandonat în mod voluntar custodia. Trebuie, totuşi, făcute două observații: (a) că, până în anii din urmă, în cazurile de agresiune fizică împotriva copiilor, părinții erau imunizați, prin deciziile tribunalelor, de responsabilitatea obişnuită pentru vătămări rezultate din agresiuni fizice asupra copiilor lor; din fericire, acest aspect este acum pe cale de a fi corectat;[15] şi (b) în ciuda publicității date "sindromului copilului bătut", s-a estimat că numai 5% dintre cazurile de "abuz de copii" sunt legate de agresiuni fizice datorate părinților.[16]

Pe de altă parte, celelalte două motive de ridicare a copiilor de la părinții lor, ambele inserate sub generoasa rubrică de "neglijare a copiilor", încalcă în mod clar drepturile părinților. Acestea sunt: neasigurarea de hrană, adăpost, îngrijiri medicale, sau educație "corespunzătoare" pentru copii; şi neasigurarea unui "mediu adecvat" pentru copii. Ar trebui să fie evident că ambele categorii – şi îndeosebi cea de-a doua – sunt suficient de vagi pentru a furniza statului un pretext în vederea ridicării aproape oricărui copil, deoarece statul este cel căruia îi revine sarcina să definească ce este "corespunzător" şi "adecvat". La fel de vagi sunt alte criterii, derivate, care îi permit statului să ridice copiii a căror "dezvoltare optimă" nu este promovată de către părinți, sau ale căror "interese de primă importanță" (toate definite, din nou, de către stat) ar fi favorizate prin această măsură. Câteva cazuri recente pot servi drept exemple pentru cât de cuprinzătoare a fost puterea de ridicare a copiilor exercitată. În cazul *In re Watson*, din 1950, statul a pretins că o mamă şi-ar fi neglijat cei trei copii ai săi, în virtutea faptului că era "inacapabilă, datorită stării ei emoționale, a condiției ei mentale şi a aşa-ziselor ei profunde sentimente religioase [106], care frizează fanatismul". Prin decizia sa, încărcată de implicații totalitare, tribunalul a subliniat presupusa obligație a părinților de a-şi creşte copiii respectând şi urmând "convențiile şi moravurile comunității în care urmează să trăiască".[17] În 1954, în cazul *Hunter vs. Powers*, tribunalul a încălcat din nou libertatea religioasă, precum şi drepturile părinților, ridicând un copil pentru motivul că părintele era prea intens devotat unei religii nonconformiste şi că, în mod normal, copilul ar fi trebuit să studieze sau să se joace, mai degrabă decât să distribuie literatură religioasă. Un an mai târziu, în cazul *In re Black*, un tribunal din Utah a ridicat opt copii de la părinții lor, deoarece aceştia *omiseseră să îi învețe* că poligamia este imorală.[18]

Nu doar religia, ci şi moralitatea personală a fost dictată de către stat. În 1962, cinci copii au fost ridicați de la mama lor de către un tribunal, pentru motivul că mama "primea

frecvent tovarăşi de sex masculin în apartament". În alte cazuri, tribunalele au pretins că părinţii "neglijează" copilul şi l-au ridicat pe acesta de acasă datorită certurilor dintre părinţi şi unui sentiment de insecuritate, care, chipurile, periclitau cele mai importante interese ale acestuia.

Printr-o decizie recentă, judecătorul Woodside, de la Curtea Superioară din Pennsylvania, a avertizat în termeni tranşanţi în legătură cu potenţialul corecitiv masiv al criteriului "celor mai importante interese":

"Un tribunal n-ar trebui să ia custodia copilului de la părinţii săi numai pe temeiul faptului că statul, sau agenţiile sale, pot găsi pentru el un cămin mai bun. Dacă singurul criteriu ar fi cel al "căminului mai bun", atunci funcţionarii de la asistenţa publică ar putea ridica copiii de la jumătate dintre părinţii dintr-un stat, ale căror cămine sunt considerate mai puţin dezirabile, pentru a-i plasa în casele celeilalte jumătăţi a populaţiei, considerată a avea cămine mai dezirabile. Extinzând în continuare acest principiu, am constata că familia considerată a avea cel mai bun cămin, şi-ar putea alege, după plac, pe oricare dintre copiii noştri."[19]

[107] Drepturile copiilor au fost sistematic încălcate de stat, chiar mai mult decât cele ale părinţilor. Legile privind obligativitatea frecventării şcolii, care au devenit endemice în Statele Unite de la începutul acestui secol, îi silesc pe copii să meargă fie la şcoli publice, fie la şcoli private aprobate oficial de către stat.[20] Legile pretins "umanitariste" care le interzic copiilor să muncească i-au împiedicat sistematic pe aceştia să aibă acces în rândurile forţelor de muncă, privilegiindu-i, prin aceasta, pe rivalii lor adulţi. Fiind împiedicaţi cu forţa să muncească şi să-şi câştige traiul şi fiind constrânşi să frecventeze şcoli care le displac, sau pentru care nu sunt apţi, copiii devin "chiulangii": o acuzaţie întrebuinţată de către stat pentru a-i mâna ca pe vite în instituţii penale care poartă numele de şcoli "de corecţie", în care copiii sunt efectiv încarceraţi, pentru acţiuni sau non-acţiuni care, dacă ar fi comise de adulţi, nu ar fi în nici un caz considerate "delicte".

S-a estimat, într-adevăr, că între un sfert şi jumătate dintre "delincvenţii juvenili" încarceraţi actualmente de către stat n-au comis acţiuni care ar fi considerate crime dacă ar fi comise de adulţi (adică n-au comis agresiuni împotriva persoanei sau a proprietăţii).[21] "Crimele" acestor copii au constat în exercitarea libertăţii lor în feluri care nu le-au plăcut vasalilor statului: chiul, "incorigibilitate", fugă de la domiciliu. Dintre cele două sexe, copiii care sunt în mod deosebit încarceraţi pentru acţiuni "imorale", mai degrabă decât cu adevărat criminale, sunt îndeosebi fetele. Procentul de fete încarcerate pentru imoralitate ("capriciozitate", relaţii sexuale), mai degrabă decât pentru delicte propriu-zise, variază între 50 şi 80%.[22]

Începând de la decizia Curţii supreme de justiţie a SUA în cazul *In re Gault*, din 1967, acuzaţilor minori li s-au acordat, cel puţin în teorie, drepturile procedurale elementare ale adulţilor (dreptul la notificare privind acuzaţiile specifice, [108] dreptul la avocat, dreptul la interogarea martorilor de către ambele părţi) – dar numai în cazurile în care ei fuseseră efectiv acuzaţi de a fi *infractori.* După cum scrie Beatrice Levidow, [drepturile acordate] în cazul *Gault* şi cu prilejul altor decizii similare "nu intervin în nici un fel de cercetări

judecătoreşti, cu excepţia celor în care acuzaţia adusă minorului, în cazul în care ar fi adusă unui adult, ar constitui o acuzaţie de încălcare a legilor penale. Aşadar, măsurile de protecţie a acuzatului din cazurile *Kent, Gault* şi *Winship*, nu protejează dreptul de a nu fi acuzaţi fără judecată ale minorilor care sunt dependenţi, neglijaţi, care au nevoie de supraveghere, ale chiulangiilor, fugiţilor de la domiciliu, sau ale celor care sunt acuzaţi de alte delicte de care se poate face vinovat doar un minor, cum ar fi fumatul, băutul, statul pe drumuri până târziu, etc."[23]

Drept urmare, minorii sunt, de regulă, privaţi de drepturile procedurale elementare care le sunt acordate acuzaţilor adulţi, cum ar fi dreptul la cauţiune, dreptul la a primi o transcriere a dezbaterii, dreptul la apel, dreptul la un proces cu juraţi, prezumţia de nevinovăţie şi inadmisibilitatea probelor bazate pe zvonuri. După cum a scris Roscoe Pound, "puterile tribunalelor secrete ale regilor Angliei nu erau nimic în comparaţie cu cele ale tribunalelor noastre pentru minori". Din când în când, câte un judecător disident a formulat câte o critică tranşantă la adresa acestui sistem. Astfel, cu prilejul unui caz judecat în Pennsylvania în 1954, judecătorul Michael Musmanno a afirmat:

"Anumite garanţii constituţionale şi legale, cum ar fi imunitatea împotriva auto-incriminării, interzicerea zvonurilor [aduse ca probe], interdicţia deciziilor ex-parte [în care nu se solicită prezenţa tuturor părţilor – n.tr.] şi a rapoartelor secrete, atât de aprig susţinute în deciziile adoptate din Alabama până în Wyoming, urmează a fi nesocotite în Pennsylvania, unde persoana aflată în boxa acuzaţilor este un băiat sau o fată de vârstă fragedă."[24]

Mai mult, codurile legale referitoare la minori sunt adesea formulate într-un limbaj vag, care permite procese şi încarcerări aproape nelimitate pentru diverse forme de "imoralitate", "chiul frecvent", "neascultare frecventă", "incorijibilitate", "neguvernabilitate", "depravare morală", "pericol de depravare morală", "conduită imorală" şi chiar şi asocierea cu persoane cu "caracter imoral".[25]

[109] Mai mult, împotriva minorilor a fost dezlănţuită tirania sentinţelor pe termen nedeterminat (a se vedea capitolul nostru de mai sus despre pedepse), ei primind adesea sentinţe mai mari decât ar fi primit un adult pentru acelaşi delict. Într-adevăr, regula actualei justiţii pentru minori a fost de a impune sentinţe care îl pot ţine pe minor în închisoare până când atinge vârsta majoratului. Mai mult, în anii din urmă, în anumite state, răul a fost augmentat prin despărţirea delincvenţilor minori în două categorii – rău-făcătorii propriu-zişi, cărora li se spune "delincvenţi" şi alţi copii "imorali", cărora li se mai spune şi "persoane care au nevoie de supraveghere", sau PCNS. După care, "rău-făcătorii" din categoria PCNS primesc sentinţe mai mari decât delincvenţii minori propriu-zişi! Astfel, Paul Lerman scrie într-un studiu recent:

"Perioadele de instituţionalizare durau de la două la douăzeci şi opt de luni în cazul delincvenţilor şi de la patru la patruzeci şi opt de luni în cazul băieţilor din categoria PCNS; mediana era de nouă luni pentru delincvenţi şi de treisprezece luni pentru PCNS; iar lungimea medie a perioadei de internare era de 10,7 luni pentru delincvenţi şi de 16,3 luni pentru PCNS….

Rezultatele privind lungimea perioadei de internare nu includ perioada de detenție – perioada de procesare corecțională – care premerge plasării într-o instituție; analiza cifrelor recente privitoare la detenție în toate cele patru districte al orașului New York relevă următoarea structură: (1) este mai probabil să fie reținute PCNS, băieți și fete, decât delincvenți (54% față de 31%); și (2) odată ce persoane din categoria PCNS sunt reținute, este de două ori mai probabil ca ele să fie reținute pentru perioade de mai mult decât 30 de zile, decât în cazul delincvenților obișnuiți (50% față de 25%).[26]

Din nou, cele care sunt mai frecvent pedepsite pentru delictul de "imoralitate" sunt minorele de sex *feminin*. Un studiu efectuat recent în Hawaii, de exemplu, arată că fetele acuzate numai de a fi fugit de la domiciliu petrec în mod normal două săptămâni de detenție înaintea procesului, în vreme ce băieții acuzați de delicte propriu-zise nu sunt reținuți decât câteva zile; și că aproape 70% dintre fetele încarcerate în școli publice de formare erau încarcerate pentru delicte de imoralitate, în vreme ce același lucru se putea spune numai despre 13% dintre băieți.[27]

[110] Actuala perspectivă juridică , conform căreia copilul nu are practic nici un drept, a fost analizată critic de judecătorul Abe Fortas de la Curtea Supremă, în cadrul deciziei dată de el în cazul *Gault*:

"Ideea de crimă și pedeapsă avea să fie abandonată. Copilul avea să fie 'tratat' și 'reabilitat', iar procedurile corespunzătoare, de la prindere până la instituționalizare, aveau să fie mai degrabă 'clinice' decât punitive.

Rezultatele acestea aveau să fie obținute, fără a mai trece prin eforturi conceptuale și constituționale, prin pretenția că demersurile nu erau adverse, ci că statul proceda în calitate de *parens patriae* (părinte al patriei). Această sintagmă latină s-a dovedit a le fi de mare folos celor ce căutau să justifice excluderea minorilor din schema constituțională; dar semnificația ei este confuză iar autoritatea sa istorică este dubioasă.

…Dreptul statului, în calitate de *parens patriae*, de a le refuza copiilor drepturile procedurale disponibile pentru părinții lor, a fost elaborat pe baza afirmației că, spre deosebire de adult, copilul "nu are un drept la libertate, ci la custodie"…. Dacă părinții săi nu își îndeplinesc în mod corspunzător funcțiile lor custodiale – adică dacă este vorba despre un copil "delincvent" – atunci statul poate interveni. Făcând aceasta, el nu îl privează pe copil de nici unul dintre drepturile sale, deoarece copilul nu are nici un drept. El nu face decât să furnizeze "custodia" cuvenită copilului. Pe această bază, procedurile care-i privesc pe minori au fost caracterizate drept "civile" și nu "penale" și, din acest motiv, au fost exonerate de cerințele care stăvilesc statul, atunci când încearcă să priveze o persoană de libertatea ei."[28]

Putem adăuga că etichetarea unei acțiuni drept "civilă" sau "de luare în custodie" nu face încarcerarea câtuși de puțin mai plăcută sau mai puțin încarcerare, pentru victima tratamentului de "reabilitare". Criminologul Frederick Howlett a criticat aspru sistemul tribunalelor pentru minori, situând problema într-un context mai larg liberal. El scrie despre "refuzul anumitor drepturi fundamentale ale individului – dreptul de asociere cu

cine doreşte şi de a întreprinde în mod voluntar acţiuni care nu dăunează nimănui decât lui însuşi. Beţivul care împiedică tribunalele noastre ar trebui să aibă dreptul să se îmbete; prostituata şi clientul ei n-ar trebui să aibă de dat vreo socoteală justiţiei pentru o acţiune care este decizia ei personală. Copilul care se poartă urât are şi el dreptul fundamental de a fi copil şi, dacă n-a comis nici o acţiune care ar fi considerată delict în cazul în care ar fi comisă de un adult, de ce să apelăm la tribunale…? Înainte de a ne grăbi să tratăm sau să "ajutăm" pe cineva în afara sistemului de justiţie, [111] oare nu ar trebui, mai întâi, comunitatea să ia în consideraţie alternativa de a nu face nimic? Oare nu ar trebui ea să recunoască dreptul copilului, în calitatea sa de persoană, de a nu fi supus la tratamente şi la amestecul vreunei autorităţi externe?"[29] [xvi]

O apărare legală deosebit de elocventă a drepturilor copiilor a fost formulată cu prilejul unei decizii luate în Illinois în 1870, cu mulţi ani înainte de afirmarea contemporană a despotismului statal în sistemul tribunalelor pentru minori, intervenită începând cu perioada Progresivă de la începutul secolului [XX]. În decizia sa referitoare la cazul *People ex rel. O'Connell v. Turner*, judecătorul Thornton de la Curtea Supremă a declarat:

"Principiul absorbţiei copilului în sfera statului şi înfeudarea lui completă faţă de despotismul acestuia este întru totul inadmisibilă, în actuala lume civilizată….

Legile acestea prevăd 'îngrijirea' copilului; ele stabilesc 'reţinerea' lui şi numai un 'bilet de voie' venit din partea discreţiei nelimitate a unui comitet de gardieni îi va permite băiatului încarcerat să respire aerul curat al cerului dinafara zidurilor închisorii şi să simtă instinctele bărbăteşti prin contact cu lumea cea activă…. Detenţia poate dura de la unul la cincisprezece ani, în funcţie de vârsta copilului. Clemenţa directorului nu poate deschide uşile închisorii, deoarece n-a fost comis nici un delict. Dreptul de *habeas corpus*, prevăzut pentru garantarea libertăţii, nu îi poate furniza nici un ajutor, deoarece puterea suverană a statului, în calitate de *parens patriae*, a decis încarcerearea fără [112] apel. O astfel de amputare a libertăţii naturale reprezintă tiranie şi opresiune. Dacă, în lipsa oricăui delict, în lipsa condamnării pentru vreo fărădelege, copii statului pot fi încarceraţi în felul acesta pentru 'binele societăţii', atunci mai bine să se întoarcă societatea la elementele ei originare şi să se recunoască eşecul ideii de guvernare liberă….

Incapacitatea minorilor nu-i transformă pe aceştia în sclavi sau criminali…. Este posibil să-i considerăm pe copii responsabili pentru delictele lor; să le cerem socoteală pentru vătămări; să le impunem poveri oneroase – şi cu toate acestea să-i privăm de libertate, fără a-i acuza sau condamna pentru delict? [Declaraţia drepturilor omului din Illinois, urmând declaraţiei drepturilor omului din Virginia şi Declaraţiei de independenţă afirmă că – n.a.] 'toţi oamenii sunt, prin natura lor, liberi şi independenţi şi posedă anumite drepturi inerente şi inalienabile – printre care se numără drepturile la viaţă, la libertate şi la urmărirea fericirii.' Această formulare nu este restrictivă; ea este largă şi cuprinzătoare şi afirmă un mare adevăr: că 'toţi oamenii', toate fiinţele umane, de pretutindeni, posedă dreptul inerent şi inalienabil la libertate. Le vom spune oare copiilor statului: 'voi nu vă puteţi bucura de dreptul acesta' – un drept independent de toate regulile şi reglementările

umane….Nici măcar criminalii nu pot fi condamnați și încarcerați fără a fi judecați conform legii."[30]

1 John Locke, în ale sale *Două tratate despre cârmuire*, p. 322, prezintă situația astfel: "Mărturisesc, despre copii, că ei nu se nasc în această stare de egalitate deplină (în ce privește dreptul la libertatea lor naturală), deși se nasc în vederea ei. Părinții lor posedă un fel de putere și de jurisdicție asupra lor, atunci când se nasc în lume și pentru un anumit timp de atunci înainte, dar ele nu sunt decât temporare. Legăturile acestei servituți sunt ca scutecele, în care copiii sunt înfășați și care le sunt de trebuință în perioada copilăriei neajutorate. Pe măsură ce copiii cresc, vârsta și rațiunea slăbesc strânsoarea scutecelor, până când acestea cad cu totul, lăsându-l pe om în seama socotinței sale proprii."

2 Ceea ce încercăm să stabilim aici nu este *moralitatea* avortului (care poate să fie sau să nu fie moral, din alte puncte de vedere), ci *legalitatea* sa, adică dreptul absolut al mamei de a face un avort. În acestă carte ne preocupă *drepturile* oamenilor de a face sau de a nu face anumite lucruri, nu dacă este bine sau nu ca ei să își *exercite* aceste drepturi. Astfel, noi susținem că fiecare persoană *are dreptul* să cumpere și să consume Coca-Cola de la un vânzător voluntar, nu că vreo persoană *ar trebui* sau *n-ar trebui* să facă efectiv o asemenea achiziție.

3 Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, Fall 1971, pp. 55-56. [Este vorba de o sursă majoră de inspirație pentru Williamson Evers, Rothbard și alții, notabilă pentru o analogie greșită caracteristică pentru susținători ai legalității avorturilor, discutată și respinsă sistematic online de Doris Gordon, în remarcabilul său "Abortion and Thomson's Violinist: Unplugging a Bad Analogy". V. și notele traducătorului referitor la faptul că ilegitimitatea avorturilor și drepturile fetușilor și nou-născuților nu se bazează pe o filosofie a "dreptului la viață justificat prin nevoi" ci pe responsabilitatea determinată de provocarea pe cale strict cauzală a unei situații limită de către părinți și/sau de principiul proporționalității violenței defensive – n.tr.]

4 Asupra distincției dintre eutanasia pasivă și cea activă, a se vedea Philippa R. Foot, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 50ff.

5 A se vedea ideile teoreticianului anarhismului individualist Benjamin R. Tucker: "Într-un regim de egală libertate, pe măsură ce [copilul] își dezvoltă individualitatea și independența, el are dreptul la imunitate împotriva violenței fizice sau a invaziei – și atâta tot. Dacă părintele neglijează susținerea lui, prin aceasta el nu obligă pe nimeni altcineva să îl suplinească". Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book*, New York, B.R. Tucker, 1893, p. 144. [Pe de altă parte, dacă cineva neglijează să-și achite datoriile, deși prin aceasta el nu obligă pe nimeni să-l suplinească, aceasta nu-l exonerează de situația de datornic în care s-a pus. Așadar observația lui Tucker este *irelevantă* pentru stabilirea existenței sau a inexistenței unor datorii, parentale sau de alt fel! Exprimarea sa nu reflectă nici natura curatorială a drepturilor părintelui, subliniată mai sus de Rothbard ca fiind *solidară* cu dreptul la proprietate de sine al copilului, deci care asigură respectul minimal datorat

acestuia pe toată perioada maturizării sale, similar cu respectul datorat unui adult temporar neputincios - n.tr.]

6 Programul inițial al Societății pentru eutanasie din America includea dreptul părinților de a lăsa copiii monstruoşi să moară. A devenit, de asemenea, o practică uzuală şi tot mai răspândită ca moaşele şi obstreticienii să lase copiii monstruoşi să moară la naştere, pur şi simplu prin *neluarea* măsurilor pozitive necesare pentru a-i menține în viață. A se vedea John A. Robertson, "Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis", *Stanford Law Review*, January, 1975, pp. 214-15.

7 Argumentația din acest paragraf datorează mult lui Williamson Evers, "Political Theory and the Legal Rights of Children", manuscris nepublicat, pp. 13-17. A se vedea şi Evers, "The Law of Omissions and Neglect of Children", *Journal of Libertarian Studies* 2, Winter 1988, pp. 1-10.

8 Evers, "Political Theory", p. 17.

9 Ibid., p. 16.

10

11 Ibid., pp. 15-16.

12 Este posibil, în prezent, să se facă "plasamente independente", de la un părinte către altul, dar ele nu pot fi efectuate decât cu aprobarea unui judecător şi acest fel de plasamente sunt descurajate de oficialități. Astfel, în cazul *Petitions of Goldman*, Curtea supremă din Massachusets a refuzat să-i permită unui cuplu de evrei să adopte doi gemeni născuți din părinți catolici, în ciuda faptului că părinții naturali erau întru totul favorabili adopției. Motivul refuzului a fost că reglementările guvernamentale interziceau adopțiile dintr-o familie de o religie către o familie de altă religie. A se vedea Lawrence List, "A Child and a Wall: A Study of 'Religious Protection' Laws", *Buffalo Law Review*, 1963-64, p. 29. Citat în Evers, "Political Theory", pp. 17-18.

13 Cu câțiva ani în urmă, autoritățile oraşului New York anunțau cu mândrie că demantelaseră o "rețea ilegală de trafic cu nou-născuți." Nou-născuții erau importați contra unui preț din Grecia, de către comercianți întreprinzători, fiind apoi vânduți, către părinții dornici din New York. Nimeni nu părea să observe că toți cei implicați în această tranzacție, chipurile barbară, ieşeau în câştig: părinții greci, care sufereau de sărăcie, câştigau bani, ca şi satisfacția de a şti că nou-născuții lor urmau să fie crescuți în cămine cu posibilități mult mai mari; noii părinți îşi vedeau relizată dorința inimilor lor, de a avea copii; iar copiii erau transferați într-un mediu cu mult mai fericit. În fine, comercianții îşi câştigau profiturile lor de intermediari. Toată lumea câştiga; cine a pierdut?

14 Referitor la actuala situație a legislației pentru tineri, în raport cu modelul liberal, îi sunt îndatorat lui Evers, "Political Theory", *passim*.

15 Inițial, părinților le-a fost acordată imunitatea prin decizia din 1891 a tribunalului din Mississippi în cazul *Hewlett vs. Ragsdale*. Însă de curând tribunalele le-au acordat copiilor drepturi depline de a acționa în justiție pentru vătămare. A se vedea Lawrence S. Allen, "Parent and Child – Tort Liability of Parent to Unemancipated Child", *Case Western Reserve Law Review*, noiembrie 1967, p. 139; Dennis L. Bekemeyer, "A Child's Rights Against His Parents: Evolution of the Parental Immunity Doctrine", *University of Illinois Law Forum*, Winter 1967, pp. 806-7; şi Kenneth D. McCloskey, "Parental Liability to a Minor Child for Injuries Caused by Excessive Punishment", *Hastings Law Journal*, februarie 1960, pp. 335-40.

16 Astfel, a se vedea raportul către Cook County, în Patrick T. Murphy, *Our Kindly Parent* – the State, New York, Viking Press, 1974, pp. 153-54.

17 A se compara cu dictonul lui Sanford Katz, un specialist proeminent în problemele "abuzului de copii": "neglijarea copiilor se referă la comportamenul părintelui, care este în general perceput ca fiind un comportament pasiv, a cărui consecință este neasigurarea nevoilor copilului, aşa cum sunt acestea definite prin valorile preferate ale comunității." Sanford Katz, *When Parents Fail*, Boston, Beacon Press, 1971, p. 22. Referitor la certurile părinților şi la cazul *In re Watson*, a se vedea Michael F. Sullivan, "Child Neglect: The Environmental Aspects", *Ohio State Law Journal*, 1968, pp. 89-90, 152-53.

18 A se vedea Sullivan, "Child Neglect", p. 90.

19 Citat în Richard S. Levine, "Caveat Parens: A Demystification of the Child Protection System", *University of Pittsburgh Law Review*, Fall 1973, p. 32. Încă şi mai bizar şi mai totalitar prin implicațiile sale este conceptul, frecvent propus, de "drept" al copilului "de a fi dorit". În afară de imposibilitatea întrebuințării violenței pentru impunerea anumitor sentimente unei anumite persoane, un asemenea criteriu ar constitui o înarmare a unor nechemați, în practică a statului, cu puterea de a stabili când este copilul "dorit" şi de a ridica de la părinți pe copiii care nu îndeplinesc acest criteriu imposibil de definit. Astfel, Hillary Rodham, de la Children Defense Fund, a criticat acest criteriu: "Oare cum ar trebui definit şi impus un 'drept de a fi dorit'?... Criteriile necesarmente extinse şi vagi de impunere legală ar putea reactiva pericolele actualelor legi, făcând din nou necesar ca statul să formuleze ample judecăți discreționare în legătură cu calitatea vieții copilului." Hillary Rodham, "Children under the Law", *Harvard Educational Review*, 1973, p. 496.

20 Referitor la educația obligatorie în Statele Unite a se vedea William F. Rickenbacker, ed., *The Twelve-Year Sentence*, LaSalle, Illinois, Open Court, 1974.

21 A se vedea William H. Sheridan, "Juveniles Who Commit Noncriminal Acts: Why Treat in a Correctional System?", *Federal Probation*, martie 1967, p. 27. A se vedea şi Murphy, *Our Kindly Parent*, p. 104.

22 În afară de Sheridan, "Juveniles Who Commit Noncriminal Acts", p. 27, a se vedea Paul Lerman, "Child Convicts", *Transaction*, iulie-august 1971, p. 35; Meda Chesney-Lind, "Juvenile Deliquancy: The Sexualization of Female Crime", *Psychology Today*,

iulie 1974, p. 45; Colonel F. Betz, "Minor's Rights to Consent to an Abortion", *Santa Clara Lawyer*, Spring 1971, pp. 469-78; Ellen M. McNamara, "The Minor's Right to Abortion and the Requirement of Parental Consent", *Virginia Law Review*, February 1974, pp. 305-32; şi Sol Rubin, "Children as Victims of Institutionalization", *Child Welfare*, ianuarie 1972, p. 9.

23 Beatrice Levidow, "Overdue Process for Juveniles: For the Retroactive Restoration of Constitutional Rights", *Howard Law Journal*, 1972, p. 413.

24 Citat în J. Douglas Irmen, "Children's Liberation – Reforming Juvenile Justice", *University of Kansas Law Review*, 1972-73, pp. 181-83. A se vedea de asemenea Mark J. Green, "The Law of the Young", în B. Wasserstein şi M. Green, eds., *With Justice for Some*, Boston, Beacon Press, 1970, p. 33; Sanford J. Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, St. Paul, Minn., West, 1972, p. 68.

25 A se vedea disidența din 1969 a judecătorului Cadena, de la Curtea suprema a S.U.A., cu prilejul cazului *E.S.G. v. State* din Texas, în Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, pp. 296-98. De asemenea, Lawrence J. Wolk, "Juvenile Court Statutes – Are They Void for Vagueness?", *New York University Review of Law and Social Change*, Winter 1974, p. 53; Irmen, "Children's Liberation", pp. 181-83; şi Lawrence R. Sidman, "The Massachusets Stubborn Child Law: Law and Order în the Home", *Family Law Quarterly*, Spring 1972, pp. 40-45.

26 Lerman, "Child Convicts", p. 38. A se vedea şi Nora Klapmuts, "Children's Rights: The Legal Rights of Minors in Conflict with Law or Social Custom", *Crime and Deliquancy Literature*, septembrie 1972, p. 471.

27 Meda Chesney-Lind, "Juvenile Deliquency", p. 46.

28 Fox, *Cases and Material on Modern Juvenile Justice*, p. 14.

29 Frederick W. Howlett, "Is the YSB All it's Cracked Up to Be?" *Crime and Delinquancy*, octombrie 1973, pp. 489-91. În excelenta sa carte *The Child Savers*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, Anthony Platt arată că originile sistemului de tribunale pentru minori – şcoli de corecție, situate în perioada Progresivă de la începutul secolului XX, au fost deliberat concepute pentru a impune o "reformă" despotică pe scară masivă, în replică la "imoralitatea" copiilor țării. Astfel, la pp. 99-100, Platt scrie că "salvatorii copiilor…au fost deosebit de activi şi de încununați de succes în eforturile lor, de extindere a controlului guvernamental asupra unei întregi serii de activități ale tinerilor, care fuseseră în prealabil ignorate, sau abordate pe cale informală…Salvatorii copiilor erau prohibiționişti în sens larg, care credeau că progresul social depinde de impunerea eficientă a legii, de supravegherea strictă a distracțiilor şi recreerii copiilor şi de reglementarea plăcerilor ilicite. Eforturile lor vizau salvarea copiilor din instituții şi situații (teatre, săli de dans, cârciumi, etc.), care le amenințau "dependența". Mişcarea de salvare a copiilor a invocat problema protecției copiilor şi în

vederea contestării unei varietăți de instituții “deviante”: astfel, copiii nu puteau fi protejați de sex şi alcool decât prin distrugerea bordelurilor şi a cârciumilor.

A se vedea şi ibid., pp. 54, 67-68, 140. Pentru demersuri mai vechi de “salvare a copiilor”, *parens patriae* şi încarcerarea minorilor pentru chiul, a se vedea J. Lawrence Schultz, “The Cycle of Juvenile Court History”, *Crime and Delinquency*, octombrie 1973, p. 468 şi Katz, *When Parents Fail*, p. 188.

30 55 Ill. 280, 1870, retipărit în Robert H. Bremner, ed., *Children and Youth în America*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970-74, vol 2, pp. 485-87. Desigur că reformatorii puşi pe “salvarea copiilor’ au fost iritați de decizia dată în cazul *O’Connell*, pe care proeminentul reformator al vieții sociale şi al regimului copiilor Frederick Wines din Illinois l-a numit “efectiv injurios. El provine dintr-o sensibilitate morbidă în ce priveşte subiectul libertății personale”. A se vedea Platt, *The Child Savers*, p. 106.

iNOTELE TRADUCĂTORULUI:

Raționamentul şi terminologia adoptate aici de Rothbard – precum şi corolariile sale conținute în acest capitol – au fost criticate şi respinse, din perspectiva ordinii proprietății private, îndeosebi de Doris Gordon, ale cărei contribuții, disponibile online pe situl “Libertarians for Life”, recomandăm să fie atent consultate de cititorii interesați de statutul avorturilor în dreptul natural. Astfel, “faptul că părinții sunt agenți [cauzali nemijlociți ai existenței fetusului aflat într-o situație de inerentă neputință], respinge orice afirmație conform căreia copilul ar fi un invadator, un parazit, sau un agresor de orice fel. …A concepe un copil şi a-l avorta ulterior - fie şi prin simplă evicțiune [şi nu prin ucidere deliberată urmată de evicțiunea *cadavrului*, ca în majoritatea cazurilor efective de avort – n.tr.] – înseamnă a transforma concepția într-o capcană mortală pentru copil…Concepția urmată de evicțiune poate fi comparată cu capturarea cuiva, plasarea sa într-un avion şi apoi aruncarea sa afară în timpul zborului, fără paraşută.” Cf. Gordon, “Abortion and Rights: Applying Libertarian Principles Correctly”, online. N. Stephan Kinsella adoptă acelaşi tip de analogie, online la “Mises Economics Blog: How We Come to Own Ourselves”: “Consider că fetusul este, în majoritatea cazurilor, un invitat. Dacă inviți pe cineva pe iahtul tău la masă şi ieşi în larg cu el, prin natura situației nu poți opta pentru evacuarea lui, până ajungi la țărm în siguranță. Similar în cazul avortului.” A se vedea şi comentariile lui Albert Esplugas, online la “Mises Economics Blog: Block on Abortion”. Evident, argumentul *cauzalității parentale* se menține şi în cazul nou-născuților şi al copiilor neputincioşi aflați în custodia părinților *care i-au conceput nesiliți*. Iar analogia este chiar mai puternică, în sensul că poate fi uşor modificată pentru a include şi *perioada prenatală a copiilor proveniți din viol!* Astfel, dacă X îl capturează pe Y şi îl plasează *clandestin* în avionul lui Z, care apoi îl descoperă pe Y în aer, chiar dacă Y comite involuntar o încălcare *strict limitată* a proprietății lui Z, totuşi, *în virtutea principiului proporționalității pedepselor*, stabilit în cap. precedent, ar constitui o crimă ca Z să-l evacueze pe nevinovatul Y din zbor (eventual cu excepția unor situații de forță majoră, de exemplu dacă aterizarea este imposibilă şi, datorită greutății ambelor persoane, devine iminentă prăbuşirea avionului: în acest caz, proprietarul nu ar avea obligația legală să se sacrifice pentru pasagerul clandestin accidental)! Pe scurt,

atât argumentul *cauzalității parentale,* cât şi *principiul proporționalității* demonstrează că Rothbard greşeşte, iar *interdicția legală a avorturilor este legitimă şi naturală* (probabil cu excepția *acelor* cazuri cauzate de viol în care, *în plus* , continuarea sarcinii periclitează clar viața mamei). Desigur, odată stabilită ilegitimitatea avortului în dreptul natural, se poate observa, totuşi, că obligativitatea *legală* a purtării sarcinii *reduce* , acolo unde există efectiv şi intervine în decizia mamei, meritul *moral* al maternității. Pentru prelungirea analogiilor la cazurile de viol cf. online şi J. Walker "Abortion in the Case of Pregnancy Due to Rape"; iar pentru corelarea lor cu principiul proporționalității, N. Sptephan Kinsella, "The Libertarian Blog of Stephan Kinsella: Intentional Trespass vs. Unintentional Conduct".

ii Indiferent de valoarea lor, aceste obiecții nu vizează decât ideea că vina femeii ar fi nerespectarea unui contract. Dar, conform principiului non-agresiunii, responsabilitatea cuiva față de un nevinovat nu poate proveni exclusiv din contracte, ci şi din punerea nemijlocită a nevinovatului în situații limită, ca în cazul imobilizării sale pe calea ferată, sau al aruncării sale în largul oceanului de pe un iaht pe care a fost invitat, sau din avion fără paraşută, etc. Or, am văzut (n. i, supra) că situația fetusului este omologabilă *nu* cu un caz de invazie a proprietății de sine a mamei, ci cu punerea unui copil nevinovat într-o astfel de situație, pe care avortul ar transforma-o în capcană criminală. Paradoxal, deşi Williamson Evers (pe larg invocat în acest capitol de Rothbard) sesizează perfect acest tip de obligativitate necontractuală, dictată de principiul non-agresiunii, de a salva pe cineva în cazul punerii nemijlocite a persoanei respective în pericol clar şi iminent, el omite, pur şi simplu, problema incompatibilității ei cu aşa-zisul "drept la avort". Citatul relevant din Evers şi altele similare sunt comentate de Albert Esplugas, online la "Mises Economics Blog: Block on Abortion". Din nefericire, Rothbard şi autorii influențați de discuția sa deficitară omit complet, în context, chiar şi menționarea acestui tip de obligativitate.

iii Din nou, întrebarea şi răspunsul lui Rothbard presupun analogia greşită cu parazitul invadator de proprietate. Concluzia se răstoarnă numaidecât dacă ținem seama de analogiile corecte, de ex. cu un adult adus în stare de neputință şi transportat independent de voia sa în largul mării pe iahtul femeii, de cele mai multe ori de către ea însăşi, etc.

iv Sugestia că proprietatea de sine începe *abia la naştere* este absurdă până la auto-contradicție: admițând că ar fi adevărată, dacă o femeie A "expulzează" fără să ucidă un fetus, care apoi este cumva introdus ("însămânțat") în pântecele femeii B, fetusul îşi dobândeşte dreptul de proprietate-de-sine la ieşirea (naşterea) din pântecele lui A, pentru a şi-l pierde din nou subit, la intrarea nesolicitată în pântecele lui B, până la o eventuală nouă naştere… sau definitiv, dacă va fi nimicit în prealabil: o negație a însăşi ideii de drept inalienabil, pe care se bazează proprietatea de sine a oricărui om şi toată argumentația lui Rothbard! Prin urmare, problema nu este *dacă* drepturile fetusului există în corpul mamei (sau al altei gazde), ci delimitarea şi explicitarea lor corectă. Ca potențial adult distinct, dreptul de proprietate de sine al fetusului nu poate fi cu nimic mai prejos decât al oricărui adult temporar sau definitiv neputincios, aflat în largul mării sau la țărm pe iahtul unei femei, de cele mai multe ori adus de ea însăşi şi niciodată venit acolo din

proprie inițiativă. Ordinea proprietății private implică recunoaşterea legală a acestui statut.

v A se vedea însă şi critica adresată de Rothbard lui Isaiah Berlin în cap. 27 de mai jos, de unde rezultă că metafora drepturilor sau libertății "pozitive" sau "negative" nu clarifică, ci mai degrabă tulbură aplicarea corectă a conceptelor de proprietate, agresiune, sau restituție. Raționamentele care urmează ilustrează şi ele, din păcate, acest neajuns.

vi Aici *nu* este însă vorba de neluarea unor măsuri "pozitive", ca ale bunului samaritean, față de o persoană *oarecare*, aflată în primejdie din motive care nu au nimic de-a face cu *precedentele* acțiuni ale părintelui. În virtutea argumentului "cauzalității parentale" (n. i, supra), *în cazul concepției nesilite*, părinții naturali *datorează* aşadar *legal şi* îngrijire nou-născuților şi copiilor neputincioşi, în limitele ajutorului analog pe care l-ar datora unui adult străin neputincios, a cărui incapacitate ar fi cauzat-o nemijlocit, definitiv sau temporar, intenționat sau din neatenție. Raționamentul nu mai acoperă însă, de această dată, pe mama copiilor proveniți din viol, deoarece *după naştere* nu mai există nici un motiv ca ea să le datoreze acestora mai mult decât orice alte persoane. Într-adevăr, ea nu este nici agenta cauzală a situației lor de neputință, nici – de acum – în situația de a nu-i putea expulza de pe proprietatea ei fără a comite o crimă prin disproporția acțiunii defensive.

vii Evident că în caz de concepție nesilită, în virtutea cauzalității parentale, mama şi agentul ei au comis efectiv crima pentru care a fost condamnat doctorul. Dar chiar dacă ar fi fost vorba de o concepție cauzată prin viol, în absența unor complicații care să pericliteze viața mamei, am văzut că *în virtutea principiului proporționalității violenței defensive,* ea nu avea dreptul să dispună după plac de viața copilului nevinovat: aşadar nici să-l expună la riscuri deosebite prin "expulzare", nici – şi cu atât mai puțin – să abandoneze copilul *după* naştere, în scopul uciderii sale. Pentru a nu fi criminală, o părăsire ar trebui cel puțin să se facă în siguranța relativă de după o naştere cât mai normală şi într-un loc public, astfel încât copilul să poată fi adoptat spre îngrijire de eventualii doritori ("pe treptele bisericii", conform unui vechi obicei reamintit de Walter Block, în ultimul capitol din lucrarea sa *În apărarea indezirabililor*, disponibilă online).

viii *Stricto sensu*, argumentul schițat mai sus (n. i şi urm.) nu este bazat pe creație, ci pe aducerea copilului la viață într-o situație de inerentă neputință, adică *pe provocarea strict cauzală a unei situații limită*. Pe de altă parte, o acțiune necesară, *dar nu şi determinantă în sens strict cauzal* pentru apariția unei probleme, nu este sufucientă pentru a genera obligativități legale. Altminteri ar rezulta, de exemplu, că cineva care este călcat de maşină pe drum spre un concert nu este doar victima părinților ("creatorilor") săi, ci şi a orchestrei, fără de prestația căreia n-ar fi existat concertul şi accidentatul n-ar fi apucat-o pe drumul fatal; dar şi a fabricantului maşinii, a părinților membrilor orchestrei, a părinților fabricantului, etc.; astfel încât lista "vinovaților" ar fi interminabilă şi, odată cu regresul ei infintit în spațiu şi timp, s-ar dizolva şi distincția dintre acțiuni legitime şi ilegitime, doarece *orice* acțiune poate deveni, la un moment dat, prilej de necazuri sau delicte care n-ar fi putut surveni în lipsa ei. Cauzalitatea *strictă* (limitarea la consecințele derivabile *direct* din acțiunea inițială numai pe baza regularităților uzuale şi, unde este

cazul, a corelării ei cu acţiunile complementare ale unor complici) este aşadar esenţială pentru existenţa unei responsabilităţi imputabile unui agent cauzal. Responsabilitatea legală încetează, prin urmare, în momentul depăşirii situaţiei limită provocate de agentul cauzal – amănunt a cărui importanţă o vom vedea îndată (v. n. x, infra). Referitor la principiul cauzalităţii stricte cf. online şi M. N. Rothbard, "Law, Property Rights, and Air Pollution".

ix Chiar acolo unde nu intervine principiul cauzalităţii parentale, am văzut (n. i şi vii, supra) că principiul proporţionalităţii exclude (cu excepţia cazurilor de pericol manifest pentru viaţa mamei) avorturile periculoase pentru copil, uciderea prin înfometare a nou-născuţilor, abandonul în locuri pustii sau ostile, etc.

x Am văzut (n. viii, supra) că nici neajutorarea *în sine*, nici situaţia "de a fi creatorul cuiva" *în sine* nu sunt generatoare de obligativitate, ci situaţia de a fi provocatorul nemijlocit al pericolului clar şi iminent, sau al stării de neputinţă şi dependenţă a cuiva, etc., în virtutea principiului cauzalităţii stricte. Aşadar obligativitatea de a-i purta persoanei respective de grijă, pentru a evita comiterea unei crime, încetează odată cu înlăturarea neputinţei provocate nemijlocit. Este adevărat că, în cazul copiilor, poate fi uneori dificil să se stabilească exact momentul şi gradul încetării stării lor de neputinţă - şi deci a datoriei parentale - dar acelaşi lucru se poate spune şi despre cazurile de provocare nemijlocită a neputinţei unor adulţi, sau despre alte probleme care se rezolva altfel decât a priori (cf. şi p. 89, n. 7 şi textul coresp.) Există, însă, atât în cazul copiilor cât şi al adulţilor, posibilitatea ca situaţiile lor de neputinţă – provocate deliberat sau din neatenţie – şi obligaţiile rezultate din ele pentru cei care le-au provocat să se prelungească pe durata unor vieţi întregi (handicapuri grave etc.)

xi Nu există nici un motiv ca soluţiile în cazul părinţilor obişnuiţi să difere de cele din cazul oamenilor de ştiinţă, sau al altor agenţi cauzali provocatori nemijlociţi de situaţii de neputinţă ale unor copii sau adulţi. Obligaţia creată încetează doar odată cu neputinţele provocate pe cale strict cauzală, iar dificultatea stabilirii cuantumului ei exact evident că nu este specifică raportului părinţi-copii. Pe de altă parte, dacă ar fi posibilă aducerea pe lume direct a unui adult normal, altfel decât în situaţii limită, aşadar *astfel încât abandonul său să nu fie omologabil unei capcane*, atunci – spre deosebire de cazul copiilor neputincioşi – abandonul imediat ar putea constitui o opţiune legală pentru "creatorul" său.

xii Dar argumentul responsabilităţii părinţilor derivate din statutul lor de "cauzatori" nemijlociţi ai copilului aflat într-o situaţie limită nu depinde, de fapt, de existenţa nici unui fel de contract. Cf. n. ii, supra.

xiii Esenţială pentru apariţia unei obligativităţi este *provocarea* nemijlocită a unei situaţii de necesitate, care apare numai în cazul părinţilor, nu şi al salvatorului (cf. n. viii, supra). Într-adevăr, ajutorarea parţială a unui copil nu este totuna cu provocarea cauzală a stării sale de necesitate, tot astfel cum hrănirea parţială a unui adult înfometat nu este totuna cu provocarea înfometării sale, ş.a.m.d. Cazul este similar cu cel al părinţilor adoptivi,

protectorilor, etc., depre care însuşi Rothbard observa pe bună dreptate mai sus că *nu* li se aplică "argumentul bazat pe creație", indiferent de validitatea sa în alte cazuri.

xiv Afirmarea dreptului la proprietate de sine *indiferent de vârstă* nu poate fi prea insistent subliniată. Am văzut (n. iv, supra) că ea este logic necesară chiar de la concepție, deoarece altfel ar fi implicit contestate drepturile adulților invitați pe un iaht etc. şi, mai general, însăşi ideea de drept inalienabil. Totuşi, dreptul de a fugi de acasă, în ciuda simplității sale aparente, nu credem că este un reper obiectiv al respectării proprietății de sine, în cazul copiilor şi al neputincioşilor (iar în cazul adulților normali specificarea sa este redundantă). De exemplu, cum stabilim dacă un copil abia coborât din cărucior, sau un bolnav de Alzheimer, care părăseşte domiciliul, doreşte cu adevărat să "fugă de acasă", sau este efectiv incapabil de a-şi exercita facultățile şi are nevoie de supraveghere? În ultimul caz, pe de altă parte, ce împiedică abuzurile supraveghetorului? Rothbard însuşi ne informează, în fraza imediat următoare: trebuie întotdeauna adăugat şi criteriul non-agresiunii. Pe scurt, non-agresiunea nu se reduce la dreptul de a fugi de acasă, deşi ea *implică*, în particular, dreptul persoanelor capabile de o alegere conştientă de a fugi de acasă. Dar atunci cum poate fi probată alegerea conştientă necesară pentru ca să putem vorbi despre dreptul de a fugi de acasă? Sau, în absența ei, când apare posibilitatea unor terțe părți (evident compatibile cu ordinea proprietății private, ceea ce exclude statul!) de a constata abuzurile curatorului şi de a interveni în favoarea victimei neputincioase (sau chiar de a-şi apropria drepturile curatoriale asupra acesteia, care au fost implicit abandonate, prin abuz, de administratorul prealabil)? Probabil că adesea este posibilă şi suficientă stabilirea pe cale dialogală a capacității de alegere deliberată a copilului. În cazurile obişnuite, criteriul vârstei de maturitate poate fi o expresie inductivă prudentă şi deci legitimă a experienței comunităților respective cu tinerii. Dacă este vorba de un copil sau pacient incapabil de dialog şi alegere conştientă, probabil că trebuie constatată existența sau inexistența unui tratament compatibil cu natura omului, din partea curatorului. Deşi nu cunoaştem criterii operaționale a priori, independente de timp şi loc, care să fie codificabile în acest scop, de aici nu rezultă că răspunsul este arbitrar, ci numai că în fiecare caz stabilirea lui presupune existența unei intanțe de decizie mature şi informate – un deziderat obişnuit în justiție. Cf. şi n.tr. de la p. 89.

xv Cu excepția majoră a avortului, despre care am văzut că este aproape întotdeauna o formă de agresiune criminală, aceste concluzii pot fi în general interpretate într-o manieră compatibilă cu exigențele ordinii proprietății private, pe care am încercat să le precizăm în notele de mai sus.

xvi Alternativa "coerciție fizică / a nu face nimic" este, bineînțeles, falsă, atât în cazul copiilor cât şi în cel al adulților. Comunitățile autentice (de ex. Old Order Amish) se bazează tocmai pe îmbinarea încurajării respectului pentru regulile bunei conduite cu penalizarea încălcării lor non-violente prin măsuri de asemenea non-violente, dar ferme, de boicot si ostracism. Problema concepției legaliste, conform căreia legea codificabilă este instrumentul necesar şi suficient al bunei rânduieli, este că nu poate fi decât sau totalitară (toate contează, "deci" toate se legiferează), fie relativistă (se legiferează puține, "deci" puține contează). Mirajul legalist-relativist al unui liberalism "neutru cultural", sau chiar "de stânga", conform căruia *singurele* imoralități obiective ar fi încălcările

drepturilor legale şi toate dezideratele (în part. de bună creştere) care nu sunt adecvate codificării legale ar fi lipsite de relevanță *general*-umană, a fost sugerat până la o vreme "printre rânduri" şi de Rothbard şi discipolii săi. Pentru explicitarea şi începuturile depăşirii sale cf. de ex. Walter Block, "Liberalism şi libertinism", online.

15. „Drepturile omului" ca drepturi de proprietate

În general, socialiştii doresc să păstreze conceptul de „drepturi" pentru anumite drepturi „ale omului", cum ar fi libertatea de exprimare, negând, totodată, conceptul de proprietate privată.[1] Totuşi, adevărul este diametral opus, iar conceptul de „drepturi" nu are sens decât când este vorba despre drepturi de proprietate. Într-adevăr, nu numai că nu există drepturi ale omului care nu sunt şi drepturi de proprietate, dar cele dintâi îşi pierd caracterul absolut şi claritatea, devenind confuze şi vulnerabile, atunci când nu sunt fundamentate pe drepturile de proprietate.

În primul rând, există două sensuri în care [se poate spune că] drepturile de proprietate sunt identice cu drepturile omului: unul ține de faptul că proprietatea le poate aparține *doar* oamenilor, astfel încât drepturile acestora de proprietate sunt drepturi care aparțin ființelor umane; al doilea se referă la faptul că dreptul cuiva de proprietate asupra propriului său corp, libertatea sa personală, este atât un drept de proprietate asupra persoanei proprii, cât şi un „drept al omului". Dar lucrul cel mai important pentru discuția noastră este că drepturile omului, atunci când nu exprimă drepturi de proprietate, se dovedesc a fi vagi şi contradictorii, prilejuind slăbirea lor de către socialişti, în numele „politicilor publice", sau al „binelui comun".

După cum am scris într-o altă carte, „[s]ă analizăm, de pildă, „dreptul omului" la liberă exprimare. Libertatea de exprimare se presupune că înseamnă dreptul fiecăruia de a spune ceea ce doreşte. Dar întrebarea trecută cu vederea este: Unde? Unde are omul acest drept? Cu siguranță că nu îl are pe o proprietate pe care o încalcă. Pe scurt, el se bucură de acest drept fie pe propria lui proprietate, fie pe cea a cuiva care a consimțit să-i permită accesul pe proprietatea sa, fie pentru a-i oferi un cadou, fie printr-un contract de închiriere. De fapt, aşadar, nu există nimic de felul unui „drept" separat la „liberă exprimare"; nu există decât dreptul de proprietate al omului: dreptul de a face ceea ce doreşte cu sine însuşi, sau de a face înțelegeri voluntare cu alți deținători de proprietate.[2]

Pe scurt, omul nu are un „drept la liberă exprimare"; el *are* însă dreptul de a închiria o sală şi de a li se adresa oamenilor care intră înăuntru. El nu are un „drept la libertatea presei"; ceea ce *are* însă este dreptul de a scrie, sau de a publica un pamflet şi de [114] a vinde pamfletul celor care sunt dispuşi să îl cumpere (sau să-l distribuie gratuit celor ce sunt dispuşi să-l accepte). Astfel, ceea ce are el, în fiecare dintre aceste cazuri, sunt anumite drepturi de proprietate, printre care se numără şi dreptul la liberă contractare şi libertatea de a face transferuri, care constituie o parte integrantă a acestor drepturi de

proprietate. Nu există nici un „drept” suplimentar la „liberă exprimare”, sau la libertatea presei, dincolo de drepturile de proprietate de care se bucură oricine, în orice caz particular dat.

Mai mult, formularea analizei în limbajul „dreptului la liberă exprimare”, în loc de cel al drepturilor de proprietate, duce la confuzii şi la slăbirea însuşi conceptului de drepturi. Cel mai notoriu exemplu este afirmația judecătorului Holmes, de la Curtea Supremă a SUA, conform căreia nimeni nu are dreptul să strige „foc” fără să existe nici un foc, într-o sală înghesuită de teatru şi, prin urmare, dreptul la liberă exprimare nu poate fi absolut, ci trebuie slăbit şi temperat, prin considerații de „politici publice”[3] Cu toate acestea, dacă analizăm problema în termeni de drepturi de *proprietate*, vom vedea că nu este necesară nici o slăbire a caracterului absolut al drepturilor.[4]

Într-adevăr, din punct de vedere logic, cel care țipă poate fi fie un client, fie proprietarul teatrului. Dacă este vorba despre proprietarul teatrului, el încalcă dreptul de proprietate al clienților, de a vedea liniştiți spectacolul, pentru care le-a luat în prealabil banii. Dacă este vorba despre un alt client, el încalcă atât dreptul de proprietate al celorlalți clienți de a viziona spectacolul, cât şi pe cel al proprietarului, deoarece nu respectă condițiile de acces în sală. Într-adevăr, printre aceste condiții se numără cu siguranță şi aceea de a nu încălca proprietatea patronului, prin perturbarea spectacolului pe care îl oferă acesta. Pentru ambele motive, el poate fi urmărit în justiție, sub acuzația de încălcare a drepturilor de proprietate; astfel, atunci când ne concentrăm asupra drepturilor *de proprietate* implicate, constatăm că exemplul lui Holmes nu demonstrează nici o nevoie de legi care să slăbească natura absolută a drepturilor.

Într-adevăr, judecătorul de la Curtea Supremă Hugo Black, un binecunoscut „absolutist” în privința dreptului la „liberă exprimare”, a arătat limpede, într-o critică tranşantă a argumentației lui Holmes, bazate pe situația când cineva strigă foc într-un teatru aglomerat, că pledoaria sa pentru liberă exprimare era întemeiată pe drepturile la proprietate privată. Iată ce spune Black:

[115] „Aseară am fost cu tine la teatru. Cred că dacă şi tu şi eu ne-am fi ridicat în picioare şi ne-am fi învârtit în jurul sălii, indiferent dacă am fi spus sau nu ceva, am fi fost arestați. Nimeni n-a afirmat vreodată că primul amendament (din Constituția SUA) le dă oamenilor dreptul se ducă oriunde doresc şi să spună orice doresc. Cumpărând biletele de teatru, spectatorii nu au cumpărat posibilitatea de a ține un discurs acolo. Avem un sistem al proprietății în această țară, care este şi el protejat de Constituție. Avem un sistem al proprietății, ceea ce înseamnă că omul nu are dreptul să facă tot ce dorește, oriunde dorește. De exemplu, eu m-aş simți cam prost dacă ar veni cineva în casa mea şi mi-ar spune că are un drept constituțional să vină acolo, deoarece dorește să țină un discurs împotriva Curții Supreme. Înțeleg că oamenii au libertatea să țină discursuri împotriva Curții Supreme, dar nu doresc să aud acest discurs în casa mea.

Aforismul despre cineva care strigă „foc” într-un teatru înghesuit este remarcabil. Dar nu este necesar să strigi „foc” ca să fii arestat. Dacă cineva provoacă dezordine într-un teatru, el ajunge la puşcărie pentru că a strigat, nu pentru ceea ce a atrigat. Va fi închis nu

pentru opiniile sale, ci pentru că nu avea nici o opinie pe care să dorească cineva să o audă acolo. Eu aşa aş răspunde: nu pentru ceea ce a strigat, ci pentru că a strigat."[5]

Cu câțiva ani în urmă, politologul francez Bertrand de Jouvenel a pledat şi el, cu un argument similar, pentru slăbirea drepturilor la liberă exprimare şi la liberă asociere. El invoca aşa numita „problemă a preşedintelui": problema alocării timpului şi a spațiului într-o sală de întruniri, sau într-un ziar, sau la un microfon, unde scriitorii sau vorbitorii consideră că au un „drept" la liberă exprimare, în virtutea căruia pot revendica accesul la aceste resurse.[6] Ceea ce a trecut cu vederea de Jouvenel a fost soluția noastră la „problema preşedintelui": reformularea conceptului de drepturi în limbajul proprietății private, mai degrabă decât în acela al libertății de exprimare, sau de asociere.

În primul rând, se poate observa că în fiecare dintre exemplele lui de Jouvenel – o persoană care participă la o întrunire, o persoană care scrie pentru o rubrică de scrisori a unui ziar şi o persoană care solicită timp de emisie la radio – timpul şi spațiul oferite din stocul limitat existent sunt *gratuite*, adică solicitanții nu suportă un cost. Ne [116] aflăm în mijlocul problemei pe care ştiința economică o numeşte „problema raționalizării". Trebuie alocată o resursă valoroasă, limitată: aici este vorba de timp pe un podium, timp în fața microfonului, sau de spațiu într-un ziar. Dar, deoarece utilizarea resursei este gratuită (nu se achită un cost de către beneficiar), cererea de obținere a acestui timp, sau spațiu, va depăşi, inevitabil, oferta, astfel încât se va manifesta, inevitabil, o lipsă. Aşa cum se întâmplă în toate cazurile de lipsuri şi cozi determinate de prețuri prea scăzute, sau inexistente, solicitanții nesatisfăcuți rămân cu un sentiment de frustrare şi cu resentimente, datorită neobținerii resursei pe care cred ei că o merită.

O resursă limitată, dacă nu este alocată prin mecanismul prețurilor, trebuie să fie alocată pe altă cale de către proprietarul ei. Trebuie să observăm că în exemplele lui de Jouvenel alocarea *s-ar putea* face prin mecanismul prețurilor, dacă proprietarul ar dori acest lucru. Preşedintele unei adunări *ar putea* scoate la licitație locurile limitate de pe podium, oferindu-le celor mai intenşi licitatori. Radioproducătorul *ar putea* proceda similar cu cei care doresc să intervină în emisiunea sa. (Într-adevăr, acesta este modul în care procedează producătorii, atunci când vând timp de emisie către diverşi sponsori particulari.) Dacă s-ar proceda astfel, n-ar mai exista lipsuri, nici resentimete provocate de promisiuni („acces egal" al publicului la rubrica din ziar, pe podium, sau la microfon) care sunt încălcate.

Dar, dincolo de chestiunea prețurilor, există o problemă mai serioasă care intervine. Într-adevăr, indiferent dacă alocarea se face pe bază de prețuri sau după alt criteriu, resursa trebuie *întotdeauna* să fie alocată *de către proprietarul ei.* Proprietarul stației radio (sau reprezentatul său) vinde, sau donează timp de emisie, conform unei proceduri stabilite de el; proprietarul ziarului, sau reprezentantul său, alocă spațiul de tipar într-un mod stabilit de el; „proprietarul" adunării şi preşedintele acesteia, în calitate de reprezentat desemnat al său, alocă spațiul de pe podium într-un fel stabilit de el.

Faptul că proprietatea este criteriul ultim de alocare ne furnizează soluția bazată pe proprietate la „problema preşedintelui", formulată de de Jouvenel. Într-adevăr, cel care

adresează o scrisoare unui ziar *nu* este proprietarul ziarului; prin urmare, el *nu* are nici un drept la spațiul din ziar; el nu are decât o cerere de spațiu, o cerere pe care proprietarul ziarului are dreptul absolut să o accepte sau să o respingă. Omul care cere să vorbească într-o adunare *nu* are nici un drept să vorbească; el nu are decât o cerere, pe care proprietarul, sau reprezentantul proprietarului, președintele, trebuie să o accepte sau să o respingă. Soluția este de a reformula „dreptul la liberă exprimare", sau „întrunire"; în loc de a întrebuința noțiunea vagă și, după cum demonstrează de Jouvenel, inaplicabilă, referitoare la un fel de drept egal la spațiu sau la timp, ar trebui să ne concentrăm pe dreptul la proprietate privată. „Dreptul la liberă exprimare" nu devine valid, aplicabil și absolut decât atunci când este înțeles ca o subdiviziune a dreptului la proprietate.

Lucrul acesta poate fi văzut pornind de la așa-zisul „drept de a capta atenția" (*right to buttonhole*) al lui de Jouvenel. De Jouvenel afirmă că „există o accepțiune a dreptului la liberă exprimare în care acesta [117] poate fi exercitat de toată lumea; este vorba de *dreptul de a capta atenția*", de a încerca să-i convingi pe oamenii pe care-i întâlnești, pe cale verbală, iar apoi de a-i aduna pe cei interesați într-o sală și de a alcătui, astfel, o „congregație" proprie. Aici de Jouvenel se apropie de soluția corectă, fără a o atinge [însă] efectiv. Într-adevăr, ceea ce spune el de fapt este că „dreptul la liberă exprimare" nu este valabil și aplicabil decât atunci când este luat în sensul de drept de a le vorbi oamenilor, de a încerca să-i convingi, de a închiria o sală pentru a le vorbi celor care doresc să participe le o întrunire, etc. Dar *această* accepțiune a dreptului la liberă exprimare constituie, de fapt, o parte din dreptul fiecărei persoane la poprietatea pe care o deține. (*Presupunând*, bineînțeles, că ne amintim de dreptul celorlalte persoane de a *nu* fi ținute de guler ca să ne asculte, dacă nu doresc acest lucru, adică de dreptul lor de a *nu* ne asculta.) Într-adevăr, dreptul de proprietate *include* dreptul proprietarului de a dispune de proprietatea sa, de a încheia contracte prin înțelegere mutuală și de a face schimburi cu deținătorii altor proprietăți. Așa numitul „buttonholer" (captator al atenției) al lui de Jouvenel, care închiriază o sală și se adresează congregației sale, își exercită *nu* un vag drept la liberă exprimare, ci o parte a dreptului său general la proprietate privată. De Jouvenel aproape că recunoaște lucrul acesta, atunci când discută situația a doi oameni, „Primus" și „Secundus":

„Primus…a reușit să-și alcătuiască, prin mari străduințe și eforturi, propria sa congregație. Un nou venit, Secundus, apare în sală și pretinde dreptul de a se adresa congregației, pe temeiul dreptului său la liberă exprimare. Oare trebuie Primus să-i cedeze microfonul? Nu cred. El îi poate răspunde lui Secundus: „Eu am adunat această congregație. Mergi și tu și fă asemenea."

Are perfectă dreptate. Pe scurt, Primus este *proprietarul* adunării; el a închiriat sala, a chemat oamenii la întrunire și a stabilit condițiile ei de desfășurare; iar cei cărora nu le plac aceste condiții sunt liberi să nu participe, sau să plece. Primus deține un drept de proprietate asupra întrunirii, care îi permite să vorbească după plac; Secundus nu deține nici un drept de proprietate, deci nu are nici un drept de a vorbi la întrunire.

În general, acele cazuri care par să facă necesară o slăbire a drepturilor sunt cele în care *apartenența proprietății* nu este precis definită: pe scurt, în care drepturile de proprietate

sunt neclarificate. Multe probleme de aşa-zisă „liberă exprimare" survin, de exemplu, pe străzile aflate în propietatea statului: de exemplu, *trebuie* statul să autorizeze mitingurile politice care, după cum spun autorităţile, tulbură traficul rutier, sau murdăresc străzile cu manifeste? Dar toate problemele de felul acesta, care în aparenţă necesită ca „libertatea de exprimare" să fie mai puţin absolută, nu constituie de fapt probleme decât datorită nedefinirii corespunzătoare a drepturilor de proprietate. Într-adevăr, străzile se află, în general, în *posesia* statului; statul este *preşedintele adunării* pe străzile acestea. Aşadar statul, ca orice alt deţinător de proprietate, se confruntă cu problema modalităţilor de alocare a resurselor limitate. Să admitem că un miting politic pe străzi va bloca, *efectiv*, traficul rutier; în acest caz, decizia autorităţilor [118] nu priveşte atât dreptul la liberă exprimare, cât alocarea spaţiului stradal de către deţinătorul său.

Să observăm că problema nici nu s-ar pune, dacă străzile s-ar afla în proprietatea unor persoane şi firme private – aşa cum ar fi toate, într-o societate liberală; într-adevăr, străzile, ca orice altă proprietate privată, ar putea fi închiriate sau donate altor persoane sau grupuri private, în scopul organizării unor întruniri. Într-o societate pe deplin liberală, o persoană n-ar avea cu nimic mai mult „dreptul" de a utiliza strada altcuiva, decât „dreptul" de a ocupa sala de întruniri a altcuiva; în ambele cazuri, singurul *drept* ar fi dreptul fiecărui om de a-şi utiliza banii pentru a închiria resursa dorită, *dacă* proprietarul ei doreşte să o închirieze. Bineînţeles că, atâta vreme cât străzile continuă să rămână în proprietatea statului, problemele şi conflictele rămân insolubile; într-adevăr, proprietatea statală asupra străzilor înseamnă că toate drepturile de proprietate ale oamenilor, *inclusiv* dreptul la exprimare, la întrunire, la distribuirea de manifeste, etc., vor fi obstrucţionate şi îngrădite de necesitatea atotprezentă de a traversa şi de a utiliza străzile aflate în posesia statului, pe care guvernele pot decide să le blocheze şi să le restricţioneze oricum doresc. Dacă guvernul autorizează mitingul stradal, el va restricţiona traficul; dacă interzice mitingul datorită traficului stradal, atunci restricţionează liberul acces la străzile guvernamentale. În orice caz şi oricum ar opta, „drepturile" unora dintre contribuabili trebuie să fie îngrădite.

Cealaltă împrejurare în care drepturile şi apartenenţa drepturilor de proprietate sunt necorespunzător definite şi, prin urmare, în care conflictele sunt insolubile, este cea a adunărilor *guvernamentale* (şi a „preşedinţilor" lor.) Într-adevăr, după cum am arătat, dacă un om sau un grup închiriază o sală şi numesc un preşedinte al adunării, apartenenţa proprietăţii este clară şi Primus are toate drepturile asupra întrunirii. Dar care este situaţia întrunirilor guvernamentale? Cine este *proprietarul* lor? Nimeni nu poate şti cu adevărat şi, de aceea, nu există nici un mod satisfăcător, non-arbitrar, de a decide cine va vorbi şi cine nu, sau ce se va decide şi ce nu. Este adevărat că adunarea guvernamentală se formează conform propriilor ei reguli, dar ce se poate spune dacă regulile respective nu sunt pe placul unei mari părţi dintre cetăţeni? Nu există nici o cale satisfăcătoare de a rezolva această problemă, doerece nu există nici o apartenenţă clară a proprietăţii despre care este vorba. Altfel spus, în cazul unui ziar sau al unui program radio, este limpede că expeditorul scrisorii, sau potenţialul participant la emisiune, este solicitantul, iar *proprietarul* este editorul sau producătorul, care ia decizia. Dar în cazul adunării guvernamentale nu ştim cine poate fi proprietarul. Omul care solicită să vorbească la un consiliu orăşenesc pretinde că este proprietarul unei părţi, deşi nu şi-a stabilit niciun fel

de drepturi de proprietate printr-o achiziție, o moștenire, sau o descoperire, așa cum au făcut toți ceilalți deținători de proprietate.

Pentru a reveni la străzi, există şi alte probleme încurcate, care ar fi rapid lămurite într-o societate liberală, în care toată proprietatea ar fi privată [119] şi inambiguu deținută de proprietarii ei. În lumea contemporană, de exemplu, există un conflict permanent între „dreptul" contribuabililor de a avea acces la străzile deținute de stat, pe de o parte – şi dorința locuitorilor unui anumit cartier de a se elibera de persoanele a căror adunare pe străzi o consideră „indezirabilă". În oraşul New York, de pildă, se exercită în prezent presiuni isterice, de către locuitorii anumitor cartiere, pentru a împiedica deschiderea de magazine alimentare McDonald's în regiunile respective – şi adesea au reuşit să întrebuințeze puterea statală pentru a împiedica deschiderea acestor restaurante. Bineînțeles că acestea constituie încălcări evidente ale dreptului firmei McDonald's de a utiliza proprietatea pe care a achiziționat-o. Dar locuitorii au *şi ei* motivele lor: mizeria şi elementele „indezirabile", care sunt „atrase" şi se adună în fața magazinelor alimentare McDonald's, *pe stăzi*. Cu alte cuvinte, nemulțumirea locatarilor nu privește atât drepturile de proprietate ale firmei McDonald's, cât ceea ce consideră ei că reprezintă o „rea" întrebuințare a străzilor publice. Pe scurt, ei se plâng de „dreptul omului" de care se bucură anumiți cetățeni, de a se plimba în voie pe străzile guvernamentale. Numai că, în calitate de contribuabili şi cetățeni, aceşti „indezirabili" au, fără doar şi poate, „dreptul" de a se plimba pe străzi şi desigur că s-ar putea aduna în acelaşi loc – dacă ar dori acest lucru – chiar şi fără atracția magazinului McDonald's. Într-o societate liberală, pe de altă parte, în care toate străzile ar fi în proprietate privată, întregul conflict ar fi soluționat fără a încălca drepturile de proprietate ale nimănui: într-adevăr, în acest caz *proprietarii* străzilor ar avea dreptul de a decide cine va avea acces la aceste străzi şi ei ar putea exclude „indezirabilii", dacă ar dori să facă acest lucru.

Bineînțeles că acei proprietari de străzi care ar opta pentru excluderea indezirabililor ar avea de plătit un preț – atât costul propriu-zis al impunerii deciziei de excludere cât şi pierderile pecuniare ale comercianților de pe străzile lor şi scăderea fluxului de vizitatori la domiciliile riveranilor.[*] Cu siguranță că într-o societate liberă s-ar naşte o diversitate de opțiuni de limitare a accesului, cu anumite străzi (şi, prin urmare, cartiere) deschise tuturor şi altele cu diferite grade de restricționare a accesului.

Similar, proprietatea privată asupra tuturor străzilor ar rezolva problema „dreptului omului" la liberă imigrare. Este sigur că actualele bariere împotriva imigrării îngrădesc nu atât un „drept al omului" la imigrare, cât un drept al deținătorilor de proprietate de a-şi închiria sau vinde proprietatea către imigranți[**] Nu poate exista nici un drept al omului la imigrare. Într-adevăr, *a cui* proprietate are un nou venit dreptul să o încalce? Pe scurt, dacă „Primus" doreşte să migreze acum dintr-o altă țară spre Statele Unite, nu putem spune că el are dreptul absolut de imigrare în acest ținut, deoarece cum rămâne cu acei deținători de proprietate care *nu* îl doresc pe proprietatea lor? Pe de altă parte, ar putea exista – şi fără îndoială există, alți deținători de proprietate care s-ar grăbi să profite de posibilitatea de a închiria, sau de a vinde [120] o proprietate către Primus, iar actualele legi încalcă, drepturile lor de proprietate, împiedicându-i să facă acest lucru.

Societatea liberală ar soluționa întreaga „problemă a imigrării” în cadrul matricei drepturilor absolute de proprietate. Într-adevăr, oamenii nu au dreptul de a se deplasa decât pe acele proprietăți şi pământuri pe care le pot închiria sau cumpăra de la proprietarii lor. Într-o sociatate liberă, ei ar avea, în primul rând, dreptul de a călători numai pe acele străzi pe care proprietarii ar fi dispuşi să-i primească, pentru ca apoi să închirieze sau să cumpere case de la proprietarii de case dispuşi să facă aceste tranzacții. Exact ca şi în cazul traficului stradal cotidian, cu siguranță că s-ar naşte o diversitate de opțiuni,variabile în timp, privind condițiile de acces ale imigranților.

---

1 Un exemplu deosebit de grăitor şi auto-contradictoriu îl oferă profesorul Peter Singer, care propune explicit păstrarea conceptului de drepturi când este vorba de libertatea personală şi trecerea la utilitarism atunci când este vorba despre economie şi despre sfera proprietății private. Peter Singer, „The Right to be Rich or Poor”, *New York Review of Books*, 6 martie, 1975.

2 Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 238-39.

3 Referitor la dictonul lui Holmes a se vedea Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, ed. revăzută, New York, MacMillan, 1978, pp. 43-48; şi Rothbard, *Power and Market*, pp. 239-40. Pentru o critică devastatoare a reputației nemeritate de promotor a libertății civile a lui Holmes, a se vedea H.L. Mencken, *A Mencken Chrestomathy*, New York, Alfred A. Knopf, 1947, pp. 258-64.

4 Mai mult, ideea că strigătul de „foc” cauzează panică este deterministă şi reprezintă o versiune diferită a erorii asociate cu argumentul „incitării la revoltă”, menționat mai sus. Oamenilor din incinta teatrului le revine sarcina de a evalua informația pe care o primesc. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, de ce n-ar constitui o infracțiune şi avertizarea *corectă* a oamenilor, de existența unui incendiu efectiv, deoarece şi aceasta ar putea stimula o panică? Perturbarea asociată unui fals avertisment de incendiu nu poate constitui un prilej de urmărire în justiție, decât ca o încălcare a drepturilor de proprietate, în maniera explicitată în continuare, în text. Îi sunt îndatorat dr. David Gordon pentru această observație.

5 Irving Dillard, ed. *One Man’s Stand for Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1963, pp. 789-91.

6 Bertrand de Jouvenel, „The Chairman’s Problem”, *American Political Science Reeview*, June, 1961, pp. 305-32; Esențialul prezentei critici făcute lui de Jouvenel a apărut în italiană, în Murray N. Rothbard, „Bertrand de Jouvenel e i diritti di proprieta”, *Biblioteca della Liberta*, no. 2, 1966, pp. 41-45.

* N.tr.: Pe de altă parte, excluderea anumitor categorii de persoane, de pildă a celor asociate cu riscuri deosebite de hoții, spargeri şi tulburări ale ordinii, s-ar putea dovedi profitabilă, după cum sugerează cotidian comercianții prosperi care exclud anumite

categorii de vizitatori la intrarea pe proprietatea lor. A se vedea online şi H.-H. Hoppe, „Producția privată de apărare”.

** N.tr.: dar şi de a-i exclude pe indezirabili, cf. discuției de mai sus.

16. Informația, adevăr şi fals

Teoria drepturilor de proprietate pe care am prezentat-o poate fi întrebuințată pentru a descurca ghemul încurcat de probleme complexe care gravitează în jurul chestiunilor legate de informație, adevăr şi fals şi de răspândirea acestei informații. Spre exemplu, are Smith dreptul de a tipări şi a răspândi afirmația că „Jones este un mincinos”, sau că „Jones este un hoț condamnat”, sau că „Jones este un homosexual”? (Ceea ce ne interesează, din nou, este *dreptul* lui Smith, nu moralitatea, sau estetica exercitării de către el a acestui drept.) Există trei posibilități logice în legătură cu adevărul acestui fel de afirmații: (a) afirmația referitoare la Jones este adevărată; (b) afirmația este falsă şi Smith ştie că este falsă; sau, mai realist, (c) adevărul sau falsitatea afirmației aparțin unei zone neclare, care nu este cognoscibilă cu certitudine şi cu precizie (de exemplu, în cazurile de mai sus, dacă cineva este sau nu un „mincinos” depinde de numărul şi de gravitatea seriei de minciuni pe care le-a spus persoana respectivă şi de pragul considerat definitoriu pentru categoria de „mincinos” – o chestiune în legătură cu care judecățile particulare este firesc să difere).

Să presupunem că afirmația lui Smith este întru totul adevărată. Pare limpede, în acest caz, că Smith are tot dreptul să tipărească şi să răspândească afirmația. Într-adevăr, drepturile lui de proprietate îi permit să facă aceast lucru. Desigur, drepturile de proprietate ale lui Jones îi permit şi lui să încerce, la rândul său, să respingă această afirmație. Actualele legi referitoare la calomnie fac ca acțiunea lui Smith să fie ilegală dacă este întreprinsă cu intenție „dușmănoasă”, chiar dacă informația ar fi adevărată. Dar, cu toate acestea, fără îndoială că legalitatea sau ilegalitatea nu ar trebui să depindă de motivația actorului, ci de natura obiectivă a acțiunii. Dacă o acțiune este obiectiv non-invazivă, atunci ea ar trebui să fie legală, indiferent de intențiile prietenoase sau dușmănoase ale actorului (deşi acestea din urmă pot foarte bine să fie relevante pentru *moralitatea* acțiunii). Iar lucrul acesta se adaugă la dificultățile evidente legate de determinarea în sens legal a motivațiilor subiective ale individului pentru o anumită acțiune.

Cu toate acestea, cineva poate susține că Smith *nu* are dreptul să tipărească o asemenea afirmație, deoarece Jones are „dreptul la viață privată” (un drept „al omului”), pe care Smith nu are dreptul să-l încalce. Dar există într-adevăr un asemenea drept la viață privată? Cum este posibil aşa ceva? Cum este posibil să existe un drept care să-l împiedice cu forța pe Smith să răspândească informația pe care o posedă? Fără îndoială că nu poate exista un astfel de drept! Smith este proprietarul propriului său corp şi, prin

urmare, are un drept de proprietate asupra deținerii cunoştinţelor din interiorul capului său, printre care se numără şi informațiile sale despre Jones. Aşadar, el are dreptul suplimentar de a tipări şi a răspândi aceste informații. Pe scurt, ca şi în cazul „dreptului omului" la liberă exprimare, *nu există nimic de felul unui drept la viață privată, cu excepția dreptului fiecărei persoane de a-şi proteja proprietatea împotriva invaziilor.* Singurul drept „la viață privată" este [122] dreptul fiecărui om de a-şi proteja proprietatea împotriva invaziilor inițiate de alte persoane. Pe scurt, nimeni nu are dreptul să intre prin infracțiune în casa altcuiva, sau să asculte convorbirile telefonice ale altcuiva. Ascultarea convorbirilor telefonice este, firește, un delict, *nu* datorită vreunei invazii vagi şi nedefinite a „dreptului la viață privată", ci deoarece este o încălcare a *dreptului de proprietate* al persoanei care este urmărită.

În momentul de față, tribunalele fac o distincție între persoanele „publice", despre care se consideră că nu au un drept la viață privată, care să le scutească de a fi menționate în presa publică – şi persoanele private, despre care se consideră ca au un asemenea drept. Dar aceste distincții sunt, cu siguranță, eronate. Pentru liberal, fiecare persoană posedă drepturi identice asupra corpului şi bunurilor pe care le găseşte, le moşteneşte, sau le cumpără – şi este ilegitim să facem distincții referitoare la drepturile de proprietate între un grup de oameni şi altul. Dacă *ar exista* vreun fel de „drept la viață privată", atunci simplul fapt de a fi menționat frecvent în presă (adică pierderi din trecut ale acestui „drept") nu ar putea, în nici un caz, justifica despuierea totală a cuiva de acest drept. Nu! Singura alternativă firească este de a afirma că *nimeni* nu are un aşa-zis „drept la viață privată", sau un drept de a nu fi menționat în mod public; dar toți oamenii au dreptul să-şi protejeze proprietatea împotriva invaziilor. Nimeni nu poate deține un drept de proprietate asupra informației din capul altcuiva.

În ultimii ani, documentele legate de cazul Watergate şi de Pentagon au adus în prim plan întrebări referitoare la viața privată, la „privilegiile" ziariştilor şi la „dreptul de a şti al publicului". De exemplu, ar trebui, oare, ca un ziarist să aibă dreptul de a-şi „proteja sursele de informație" la tribunal? Multă lume pretinde că ziariştii au un asemenea drept, făcând această afirmație (a) pe baza „privilegiilor" speciale de confidențialitate de care s-ar bucura, chipurile, ziariştii, avocații, doctorii, preoții şi psihanaliştii şi/sau (b) pe baza „dreptului publicului de a şti" şi, prin urmare, pe dezideratul de maximizare a informației care se răspândeşte în presă. Cu toate acestea, ar trebui să fie limpede, de acum, că ambele afirmații sunt nefondate. În ce priveşte ultima afirmație, nici o persoană şi nici un grup (deci nici „publicul") nu au *dreptul* să ştie nimic. Ei nu au nici un drept la informațiile pe care alți oameni le dețin şi refuză să le răspândească. Într-adevăr, dacă un om posedă dreptul absolut la răspândirea informației din capul său, el posedă şi dreptul corolar de a nu răspândi această informație. Nu există nici un „drept de a şti"; nu există decât dreptul celui care ştie de a răspândi cunoştințele sale sau de a păstra tăcerea. De asemenea, nici o categorie profesională particulară, chiar dacă este vorba de ziarişti sau de medici, nu poate pretinde nici un fel de drept deosebit la confidențialitate, care să nu fie deținut şi de toți ceilalți. Drepturile la libertate şi proprietate trebuie să fie universale.

Soluția la problema surselor de informare ale ziaristului constă, de fapt, în dreptul celui care ştie – al *oricui* ar şti ceva – de a păstra tăcerea, de a *nu* răspândi informații, dacă nu

doreşte acest lucru. Astfel, nu doar ziariştii şi medicii, [123] ci *toată lumea* are dreptul să-şi protejeze sursele de informare, să păstreze tăcerea, la tribunal, sau în orice alt loc. Iar aceasta este, efectiv, cealaltă faţetă a monedei precedentelor noastre argumente împotriva puterii de a obliga pe cineva să se prezinte la tribunal. Nimeni nu ar trebui să fie silit să depună vreo mărturie, nici împotriva sa însuşi (aşa cum menţionează al cincilea amendament [din Constituţia SUA]), nici împotriva, sau *pentru* oricine altcineva. În toată această chestiune focarul răului este însăşi obligativitatea de a depune mărturie.

Există, totuşi, o excepţie de la dreptul de a utiliza şi a răspândi informaţia din capul nostru: anume, dacă ea a fost procurată de la altcineva, ca o proprietate *condiţionată*, mai degrabă decât absolută. Astfel, să presupunem că Brown îi permite lui Green să-i facă o vizită acasă, unde îi arată o invenţie pe care o ţinuse până atunci secretă, dar *numai* cu condiţia ca Green să nu facă publică această informaţie. În acest caz, Brown nu i-a acordat lui Green un drept absolut de proprietate asupra informaţiei referitoare la invenţia sa, ci unul condiţionat păstrând pentru el însuşi posesia puterii de a răspândi această informaţie. Dacă Green dezvăluie totuşi cunoştinţele sale despre invenţie în ciuda acestei condiţii, el încalcă dreptul rezidual de proprietate al lui Brown, de a răspândi informaţiile despre invenţie, devenind din acest motiv un hoţ.

Încălcarea dreptului de copyright (conţinut în sistemul de *common law*) este echivalentă cu încălcarea contractului şi cu furtul de proprietate. Într-adevăr, să presupunem că Brown construieşte o cursă de şoareci mai bună şi o vinde la toată lumea, dar întipăreşte pe fiecare bucată vândută cuvintele „copyright Mr. Brown". Ceea ce face el, în cazul acesta, este că vinde *nu* întregul drept de proprietate asupra fiecărei curse de şoareci, ci dreptul de a face cu ea orice, *cu excepţia* vinderii ei sau a unei copii identice către altcineva. Dreptul de a *vinde* cursa de şoareci Brown a fost rezervat în perpetuitate de către Brown. Astfel încât, dacă Green, un cumpărător de curse de şoareci, vinde apoi curse de şoareci identice, aceasta reprezintă o încălcare a contractului *şi* a dreptului de proprietate al lui Brown, deci este o acţiune susceptibilă de urmărire în justiţie pentru furt. Prin urmare, teoria noastră a drepturilor de proprietate include inviolabilitatea copyright-ului contractual.

O obiecţie larg răspândită sună după cum urmează: în regulă, ar fi o fărădelege din partea lui Green să producă şi să vândă cursa de şoareci [de tip] Brown; dar să presupunem că altcineva, Black, care nu a făcut nici un contract cu Brown, vede din întâmplare cursa de şoareci a lui Green şi apoi trece la producerea şi vânzarea de replici ale acesteia. De ce ar trebui *el* să fie urmărit în justiţie? Răspunsul este că, exact ca şi în cazul criticii pe care am făcut-o instrumentelor negociabile, nimeni nu poate dobândi un titlu *mai cuprinzător* de proprietate decât cel care a fost deja cedat sau vândut. Green nu deţinea totalitatea drepturilor de proprietate asupra cursei sale de şoareci, conform contractului său cu Brown, ci numai toate drepturile *cu excepţia* dreptului de a o vinde, sau de a vinde o replică a ei. Însă de aici rezultă că titlul de proprietate al lui Black asupra cursei de şoareci, proprietatea asupra ideilor din capul lui Black, nu poate fi mai mare decât cea de care se bucură Green [asupra ideilor din capul său] şi, prin urmare, ar fi şi el un violator al proprietăţii lui Brown, chiar dacă nu a încheiat el însuşi efectiv nici un contract.

[124] Desigur, pot apărea anumite dificultăți legate de impunerea legală a dreptului de proprietate al lui Brown. Este vorba de faptul că, la fel ca în *toate* cazurile de presupus furt, sau ale altor delicte, *orice acuzat este nevinovat până când i se dovedeşte vinovăția*. Ar fi necesar ca Brown să *dovedească* faptul că Black (Green neridicând probleme) a avut acces la cursa de şoareci a lui Brown şi nu a inventat el însuşi această cursă, în mod independent. Prin natura lucrurilor, despre anumite produse (de exemplu despre cărți şi picturi) este mai uşor de arătat că reprezintă produsele unice ale unor minți individuale decât despre altele (de ex. cursele de şoareci).[1,*]

Dacă, prin urmare, Smith are dreptul absolut de a răspândi informații despre Jones (continuăm să presupunem că este vorba de informații corecte) şi are şi dreptul corolar de a păstra tăcerea referitor la aceste informații, atunci, *a fortiori*, cu siguranță că el are *şi* dreptul să meargă la Jones şi să primească de la el o sumă de bani, în schimbul nerăspândirii respectivelor informații. Pe scurt, Smith are dreptul să-l „şantajeze" pe Jones. Ca în toate schimburile voluntare, ambele părți beneficiază de pe urma unui asemenea schimb: Smith primeşte bani, iar Jones primeşte serviciul nerăspândirii, de către Smith, a informației în legătură cu el, pe care nu doreşte să o vadă ajungând în posesia altora. Dreptul la şantaj rezultă din dreptul general al fiecărei persoane asupra propriului său corp şi asupra propriei sale informații, şi al dreptului de a răspândi sau de a nu răspândi această informație. Cum ar putea fi contestat dreptul la şantaj?[2]

Mai mult, după cum a arătat în mod categoric profesorul Walter Block, din punct de vedere utilitarist consecințele proscrierii şantajului – de pildă ale împiedicării lui Smith de a-i vinde tăcerea sa lui Jones – vor fi de a-l încuraja pe Smith să răspândească informația pe care o deține, deoarece este împiedicat silnic de a-şi vinde tăcerea. Rezultatul va fi o răspândire sporită a informației păguboase, astfel încât situația lui Jones se va deteriora de pe urma proscrierii şantajului, față de cea de care s-ar fi bucurat dacă şantajul ar fi fost permis.

Block scrie: „Ce anume este şantajul? Şantajul este oferta de a face o tranzacție; este oferta de a tranzacționa ceva, de regulă tăcerea, în schimbul altui bun, de regulă bani. Dacă oferta tranzacției de şantaj este acceptată, atunci şantajistul păstrează tăcerea, iar şantajatul îi plăteşte suma de bani convenită. Dacă oferta de şantaj este respinsă, atunci şantajistul îşi poate exercita dreptul de liberă exprimare, anunțând, sau dând eventual publicității secretul….

Singura diferență între bârfitor sau palavragiu şi şantajist este că şantajistul se va abține de la a vorbi, în schimbul unei remunerații. Într-un fel, bârfitorul şi palavragiul sunt mult mai răi decât şantajistul, deoarece şantajistul ne oferă, cel puțin, o posibilitate să-i închidem gura. Bârfitorul şi palavragiul doar spionează şi scuipă „sâmburii". O persoană care are un secret se va afla într-o situație mult mai bună dacă secretul său va ajunge la urechea unui şantajist, dacă ajunge la cea a unui bârfitor sau a unui palavragiu. După cum am spus, în ultimul caz totul este pierdut. În cazul şantajistului, omul cu secretul nu poate decât să câştige, sau, cel puțin, nu va fi într-o situație mai rea. Dacă prețul solicitat de şantajist pentru tăcerea lui valorează mai puțin decât secretul, omul care doreşte păstrarea secretului va plăti, acceptând pe cel mai mic dintre cele două rele. El va câştiga diferența

existentă pentru el între valoarea secretului şi preţul şantajistului. Informaţia nu va fi făcută publică decât în cazul în care şantajistul cere mai mult decât valorează secretul. Dar, în cazul acesta, omul cu secretul nu va fi într-o situaţie mai rea de pe urma şantajistului, decât ar fi fost de pe urma bârfitorului înveterat….Este, prin urmare, cu adevărat dificil să ne explicăm lumina extrem de rea în care este pus şantajistul, cel puţin în comparaţie cu bârfitorul, care de regulă este trecut cu vederea, fiind cel mult uşor disprețuit."[3]

Mai există şi alte probleme, mai puţin importante, în legătură cu scoaterea în afara legii a contractelor de şantaj. În cazul de mai sus, să presupunem că, în loc ca Smith să i se adreseze lui Jones cu o ofertă de păstrare a tăcerii, Jones aude despre informaţia lui Smith şi despre intenţia sa de a o da publicităţii şi i se adresează el acestuia din urmă, cu oferta de a-i cumpăra tăcerea. Oare ar trebui să fie ilegal contractul acesta? Şi, dacă da, de ce? Dar, dacă oferta lui Jones ar trebui să fie legală iar a lui Smith ilegală, oare ar trebui să fie ilegal ca Smith să refuze oferta lui Jones, iar apoi să ceară *mai mulţi* bani, în schimbul tăcerii sale? Sau, încă, ar trebui să fie ilegal ca Smith să-i dea de ştire în mod discret lui Jones că deţine informaţia respectivă şi că are intenţia să o tipărească, pentru ca apoi să-l lase pe Jones să facă oferta propriu zisă? Dar cum ar putea fi considerată ilegală această simplă anunţare în avans a lui Jones? N-ar putea fi ea socotită un simplu act de curtoazie faţă de acesta? Nisipurile devin din ce în ce mai mişcătoare, iar argumentele pentru scoaterea în afara legii a contractelor de şantaj – îndeosebi cele avansate de liberali, care cred în drepturile de proprietate – devin tot mai fragile.

Desigur că, dacă Smith şi Jones încheie un contract de şantaj, iar apoi Smith îl încalcă, tipărind informaţia în ciuda înţelegerii, atunci Smith [126] a furat proprietatea lui Jones (banii acestuia) şi poate fi urmărit în justiţie, ca şi în cazul oricărui alt hoţ care a comis o agresiune împotriva drepturilor de proprietate ale cuiva, prin încălcarea unui contract. Dar aceasta nu este ceva specific contractelor de *şantaj*.

Aşadar, atunci când are în vedere sistemul de drept al unei societăţi libere, liberalul trebuie să-i privească pe oameni ca acţionând, la fiecare moment, în cadrul general al drepturilor absolute de proprietate şi al condiţiilor din lumea înconjurătoare. În cazul fiecărui schimb, la fiecare contract pe care îl fac, ei consideră că, în urma efectuării schimbului, se vor afla într-o situaţie mai bună. Astfel, toate aceste contracte sunt „productive", prin aceea că îi pun pe oameni, cel puţin *prospectiv*, într-o situaţie mai bună. Şi bineînţeles că toate aceste contracte voluntare sunt legitime şi licite într-o societate liberă.[4]

Am afirmat, prin urmare, legitimitatea (sau dreptul) lui Smith de a răspândi informaţii despre Jones, de a păstra tăcerea asupra informaţiilor acestea, sau de a încheia un contract cu Jones prin care acesta îşi comercializează tăcerea. Am presupus, până aici, că informaţiile lui Smith sun *corecte*. Să presupunem, însă, că ele sunt false şi că Smith este la curent cu lucrul acesta (cazul cel mai „rău"). Are Smith dreptul să răspândească informaţii false despre Jones? Pe scurt, ar fi oare „defăimarea" şi „calomnia" ilegale într-o societate liberă?

Se ridică din nou problema cum ar putea fi posibil aşa ceva? Smith posedă un drept de proprietate asupra ideilor şi opiniilor din propriul său cap; el are, deasemenea, dreptul de proprietate de a tipări orice doreşte şi de a răspândi tipăritura[**] El are dreptul de proprietate de a *spune* că Jones este un „hoţ", chiar dacă ştie că lucrul acesta este fals – şi de a tipări şi de a vinde această declaraţie. Ideea contrară, care este actualul temei pentru a desemna defăimarea (în special când este vorba despre afirmaţii false) şi calomnia drept ilegale, este că omul posedă un „drept de proprietate" asupra propriei sale reputaţii, că falsurile lui Smith dăunează acestei reputaţii şi că, pentru acest motiv, defăimările lui Smith reprezintă încălcări ale dreptului de proprietate al lui Jones asupra reputaţiei sale şi trebuie considerate ilegale. Numai că, din nou, la o privire mai atentă, această teorie se dovedeşte eronată. Într-adevăr, după cum am văzut, fiecare om este posesorul propriului său corp; el posedă un drept de proprietate asupra propriului său cap şi asupra propriei sale persoane. Dar, dacă fiecare om este proprietarul minţii sale, el nu poate, prin urmare, să fie proprietarul minţii vreunei alte persoane. Însă „reputaţia" lui Jones nu este nici o entitate fizică, nici ceva conţinut în interiorul său, sau întipărit pe suprafaţa propriei sale persoane. „Reputaţia" lui Jones nu este decât o funcţie de atitudinile şi convingerile subiective înconjurătoare, care sunt conţinute în minţile *altor oameni*. Dar, dacă acestea nu sunt decât convingeri existente în minţile altora, Jones nu poate, sub nici o formă, să le posede şi să le controleze în mod legitim. Jones nu poate avea nici un drept de proprietate asupra convingerilor şi a minţilor altor oameni.

[127] Să vedem, de fapt, care sunt implicaţiile credinţei în dreptul de proprietate la „reputaţia" cuiva. Să presupunem că Brown şi-a produs capcana sa de şoareci şi că Robinson confecţionează apoi una mai bună. Acum „reputaţia" lui Brown de excelenţă în domeniul curselor de şoareci va scădea rapid, pe măsură ce consumatorii îşi schimbă atitudinea şi sursa de aprovizionare, preferând să cumpere produsul lui Robinson. Oare nu putem spune, în cazul acesta, pe baza principiului subiacent teoriei „reputaţiei", că Robinson a adus atingere reputaţiei lui Brown – şi nu putem, aşadar, să-i interzicem prin lege lui Robinson de a mai rivaliza cu Brown? Dacă nu, de ce nu? Sau ar trebui să fie ilegal ca Robinson să-şi facă reclamă, pentru a spune lumii că produsul său este mai bun? [5] De fapt, cu siguranţă că atitudinile şi ideile subiective ale oamenilor despre o persoană sau produsele sale vor fluctua necontenit şi, prin urmare, este imposibil ca Brown să-şi stabilizeze reputaţia pe cale coercitivă; şi ar fi cu siguranţă imoral şi agresiv faţă de drepturile de proprietate ale celorlalţi să *încerce*. Este, prin urmare, agresiv şi criminal să se scoată în afara legii atât rivalii cuiva, cât şi defăimările mincinoase, răspândite cu privire la produsul cuiva.

Bineînţeles că putem conveni imediat asupra grosolanei imoralităţi care este răspândirea de defăimări false despre o altă persoană. Dar trebuie, cu toate acestea, să afirmăm dreptul legal al oricui de a face acest lucru. Din punct de vedere pragmatic, şi de această dată situaţia poate să se întoarcă în favoarea persoanei defăimate. Într-adevăr, în situaţia actuală, când calomniile false sunt ilegale, oamenii de rând tind să creadă că toate relatările defavorabile răspândite despre diferite persoane sunt adevărate, „altfel i-ar da în judecată pe calomniatori". Situaţia aceasta creează o discriminare în defavoarea săracilor, deoarece oamenii mai săraci tind să depună mai puţine plângeri împotriva defăimătorilor. Astfel, reputaţiile oamenilor mai săraci, sau mai puţin avuţi, sunt susceptibile de a suferi

mai mult acum, când defăimarea este interzisă, decât dacă ar fi legală. Într-adevăr, într-o societate liberală, deoarece toată lumea ar şti că relatările false sunt legale, ar exista mult mai mult scepticism din partea publicului cititor şi ascultător, care ar solicita mult mai multe dovezi şi ar crede mai puține relatări defavorabile decât în prezent. Mai mult, actualul sistem discriminează în defavoarea săracilor şi în alt fel. Într-adevăr, în prezent este restricționată şi propria lor exprimare, deoarece este mai puțin probabil ca ei să răspândească informații adevărate dar defavorabile [128] despre cei bogați, de teamă că se vor vedea târâți în procese de calomnie costisitoare. Prin urmare, interzicerea legală a defăimării le dăunează persoanelor cu mijloace limitate în două feluri: făcându-le mai susceptibile să cadă pradă calomniilor şi împiedicând răspândirea de informații adevărate despre cei bogați.

În fine, dacă oricine are dreptul de a răspândi defăimări mincinoase despre oricine altcineva, atunci, *a fortiori*, el are desigur şi dreptul de a răspândi acel mare număr de afirmații care se află în reguinea de incertitudine, în care nu este limpede sau sigur dacă afirmațiile respective sunt adevărate sau false.

1 Despre distincția legală şi filosofică fundamentală între patente şi copyright-uri, a se vedea Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State* (Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1962, vol. 2, pp. 652-60. De asemenea, Murray N. Rothbard, *Power and Market*, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 71-75. Pentru exemple de invenții independente ale unui acelaşi produs, a se vedea Colum Gillfillan, *The Sociology of Invention*, Chicago, Follett Press, 1935, p. 75.

* N.tr.: Pentru o critică viguroasă a ideii de proprietate asupra informației şi a ideilor de proprietate intelectuală derivate din ea, a se vedea online Stephan N. Kinsella, „Against Intellectual Property". Kinsella arată că singura proprietate care poate fi protejată legal, în conformitate cu principiul de homesteading, este cea asupra corpului şi a obiectelor tangibile dobândite prin apropriere originară, transferuri paşnice sau producție. Acestea pot fi liber structurate, în limitele respectării egalei libertăți a celorlalți, ceea ce exclude orice aşa-zise drepturi asupra informației. Altminteri, ar rezulta că ideile, descoperirile, sau „invențiile" lui X anulează cumva drepturile de proprietate *prealabile* ale lui Y. Astfel, în exemplul cursei de şoareci, dacă cineva poate copia cursa de şoareci *fără* a încheia nici un contract restrictiv prealabil şi fără a încălca proprietatea tangibilă a cuiva, Brown („inventatorul") nu are nici un drept de a-l opri. Într-adevăr, *nu* este nevoie de „un drept mai mare decât al cumpărătorului" (Green) asupra cursei de şoareci, cum greşit sugerează Rothbard, ci de faptul că, spre deosebire de cumpărător, imitatorul (Black) *nu* a acceptat să renunțe la drepturile *sale prealabile*, de a-şi structura oricum doreşte proprietatea, inclusiv în forma *oricărei* curse de şoareci – şi de a comercializa rezultatul. Simplul fapt că Brown desoperă un mod specific de a-şi structura proprietatea *sa* nu limitează dreptul *preexistent* al celorlalți de şi-o structura pe *a lor* la fel. Este adevărat că inovatorul Brown poate condiționa prezentarea sau vânzarea către Green de semnarea unei clauze, prin care cel din urmă se angajează să-i plătească celui dintâi o anumită sumă dacă survine o anumită situație specificată. Dar aceasta nu are nimic de a face cu vreun drept „rezidual" al lui Brown asupra vreunei informații, ci este o simplă tranzacție condiționată. Acelaşi raționament face irelevantă distincția între patente şi copyright-uri,

conform căreia primele s-ar referi la descoperiri care *pot* fi făcute de multiple persoane independent, iar ultimele la „invenții unice”, care n-ar putea fi decât copiate. Esențialul este că *oricine are dreptul să-şi structureze sau formateze proprietatea oricum doreşte* şi *acest drept de proprietate nu-i poate fi amputat de felul cum îşi gestionează alții proprietatea lor*, în absența unui contract de cedare a sa. Rezultă imediat nulitatea de drept a tuturor presupuselor „drepturi intelectuale”, inclusiv a aşa-ziselor „drepturi” ale lui Brown „asupra ideilor din capul lui Black”. Dacă am admite totuşi, de dragul discuției pur academice, invocarea genezei acestor idei din capul lui Black, ca fundament pentru o distincție fără consecințe juridice, ar rezulta că trebuie stabilit dacă ideile din capul lui Black sunt rezultatul ideilor din capul lui Green, *sau* ar fi ajuns oricum acolo (în care caz argumentul „mărimii excedentare” cade). Dar aceasta este în sine o sarcină imposibilă, neexistând criterii obiective pentru a stabili contrafactual ce ar fi existat în capul cuiva, dacă istoria ar fi fost alta.

2 Atunci când am menționat prima oară pe scurt dreptul la şantaj, în *Man, Economy, and State*, vol. 1, p. 443, n. 49, am fost asaltat cu o furtună de reacții abuzive, din partea unor critici care se pare că socoteau că susțin moralitatea şantajului. Este, din nou, vorba despre o nereuşită de a face distincția fundamentală între legitimitatea unui drept şi moralitatea, sau estetica exercitării acelui drept.

3 Walter Block, „The Blackmailer as Hero”, *Libertarian Forum*, December, 1972, p. 3. A se vedea şi versiunea din Block, *Defending the Undefendable*, New York, Fleet Press, 1976, pp 53-54. [A se vedea şi versiunea online în limba română, apărută sub titlul *În apărarea indezirabililor*, la www.misesromania.org – n.tr.]

4 Pentru o critică a argumentului profesorului Robert Nozick în favoarea scoaterii în afara legii (sau a restricționării) contractelor de şantaj, a se vedea pp. 248-50, mai jos.

** N.tr.: Să observăm, în prelungirea celor spuse după nota 1 de mai sus, că a doua afirmație nu depinde de prima, fiind chiar incompatibilă cu ea: este vorba, de fapt, de dreptul lui Smith de a-şi structura oricum doreşte proprietatea tangibilă non-agresiv dobândită. Orice încercare de a limita acest drept în funcție de mersul ideilor din capul lui Smith ar încălca, de fapt, drepturile sale *anterioare*. În plus, datorită lipsei criteriilor obiective pentru a stabili cauzalitatea ideilor din capul lui Smith, limitarea nu s-ar putea face decât pe criterii arbitrare, *ad-hoc*.

5 Sau, pentru a mai lua un exemplu, să presupunem că Robinson publică o scrisoare de consiliere a investitorilor, în care îşi exprimă opinia că acțiunile unei anumie corporații sunt nesănătoase şi probabil vor intra în declin. Drept rezultat al acestui sfat, prețul acțiunilor scade. Opinia lui Robinson a „deteriorat” reputația corporației şi i-a „păgubit” pe acționarii ei, prin scăderea prețului, datorată scăderii încrederii investitorilor de pe piață. Oare ar trebui interzise prin lege sfaturile lui Robinson din acest motiv? Sau, pentru a lua încă un exemplu, A scrie o carte; B face o recenzie cărții, în care scrie că nu este bună, rezultatul fiind o „deteriorare” a reputației lui A şi un declin al vânzărilor cărții, precum şi al veniturilor lui A. Oare ar trebui, din acest motiv, să fie interzise prin lege toate recenziile negative? Dar acestea sunt implicațiile logice ale argumentului

„proprietății asupra reputației”! Îi sunt îndatorat lui Williamson M. Evers pentru exemplul referitor la acțiunile bursiere.

17. Mita

Ca şi în cazul şantajului, *mita* s-a bucurat de o presă invariabil negativă şi opinia generală este că ea ar trebui scoasă în afara legii. Dar este lucrul acesta necesarmente adevărat? Să analizăm cazul unui contract tipic de mită. Să presupunem că Black doreşte să vândă nişte materiale către firma XYZ. Pentru a câştiga licitația, el îi dă o mită bănească lui Green, agentul de cumpărări al al companiei. Este dificil de văzut ce anume a făcut *Black*, care să trebuiască să fie considerat ilegal din punctul de vedere al legii liberale. De fapt, el n-a făcut decât să reducă prețul solicitat firmei XYZ, plătindu-i un rabat lui Green. Din punctul de vedere al lui Black, el ar fi fost exact la fel de bucuros să încaseze direct de la firmă un preț mai redus, deşi probabil că nu a făcut astfel deoarece directorii executivi ai firmei XYZ nu ar fi cumpărat nici la prețul acesta materialele de la el. Dar treburile interne ale companiei XYZ nu trebuie în nici un caz să cadă în responsabilitatea lui Black. În ce-l priveşte pe el, singurul lucru pe care l-a făcut este să reducă prețul solicitat firmei şi, prin aceasta, a câştigat contractul.[*]

În acest caz, acțiunea ilicită îi aparține exclusiv lui Green, cel care primeşte mita. Într-adevăr, contractul de angajare al lui Green cu patronii săi îl obligă implicit pe acesta să îşi dea toată silința să facă achizițiile de materiale în interesul firmei. Dar el încalcă acest contract cu firma XYZ, necomportându-se ca un adevărat agent al acesteia: într-adevăr, datorită mitei, el *fie* a cumpărat de la o firmă cu care altminteri n-ar fi făcut afaceri, *fie* a plătit un preț mai mare decât ar fi fost necesar. În ambele cazuri, Green şi-a încălcat contractul şi a invadat drepturile de proprietate ale patronilor săi.

Prin urmare, în cazul mitei, nu este nimic ilegitim în legătură cu mituitorul, dar este întru totul ilegitimă acțiunea celui mituit, care primeşte mita. Ar trebui să existe un drept legal de proprietate pe baza căruia să se poată oferi mită, dar nu şi unul pe baza căruia să se poată primi mită. Doar cel mituit ar trebui să fie acționat în justiție. Prin contrast, socialiştiii tind să considere că cei care dau mită sunt pe undeva mai reprobabili, deoarece, într-un fel, îl „corup” pe cel ce primeşte. În felul acesta, ei neagă libera alegere şi responsabilitatea fiecărei persoane pentru propriile sale acțiuni.

Să analizăm acum problema aşa-numitelor *payola*, care se ivesc recurent în legătură cu radioprogramele care transmit înregistrări muzicale de mare popularitate. Într-un astfel de scandal tipic, o firmă de discuri îl mituieşte pe un disc-jockey să transmită înregistrarea A. Se presupune că altminteri disc-jockey-ul fie nu ar fi transmis înregistrarea respectivă deloc, fie ar fi transmis-o de mai puține ori; prin urmare, înregistrarea A este transmisă în locul înregistrărilor B, C şi D, care ar fi fost [130] transmise mai frecvent, dacă disc-jockey-ul ar fi evaluat înregistrările exclusiv pe baza gusturilor sale şi/sau ale publicului.

Evident, din punct de vedere moral, publicul este trădat, prin încălcarea încrederii sale în sinceritatea disc-jockey-ului. Această încredere se dovedeşte a fi nefondată. Dar publicul nu are nici un drept de proprietate asupra radioprogramului, astfel încât nu are nici o plângere legală de făcut pe această temă. Ascultătorii recepționează programul gratuit. Celelalte firme de discuri, care au produs înregistrările B, C şi D, au avut şi ele de pierdut, deoarece produsele lor nu au fost transmise atât de frecvent; dar nici ele nu au nici un drept de proprietate asupra programului şi nu au nici un drept să-i spună disc-jockey-ului ce muzică să transmită.

Prin luarea de mită, a încălcat disc-jockey-ul drepturile de proprietate ale cuiva? Da, deoarece, ca şi în cazul agentului comercial mituit, disc-jockey-ul şi-a încălcat obligația contractuală față de patronul său – față de proprietarul stației radio, sau de sponsorul radioprogramului respectiv – de a pune în undă acele înregistrări care, după părerea sa, îi satisfac în cea mai mare măsură pe ascultători. Aşadar, disc-jockey-ul a încălcat dreptul de proprietate al proprietarului stației, sau al sponsorului. Să repetăm că cel care a comis un delict şi merită să fie acționat în justiție este disc-jockey-ul care a primit mita (*payola)*, nu firma de discuri care a plătit mita.

Mai mult, dacă firma de discuri l-ar fi mituit nemijlocit pe patron – pe proprietarul stației sau pe sponsor – atunci n-ar fi fost încălcate drepturile de proprietate ale nimănui şi, prin urmare, nu s-ar fi pus problema nici unei ilegalități. Evident că publicul s-ar fi putut simți cu uşurință înşelat dacă adevărul ar fi ieşit la iveală şi probabil că şi-ar fi schimbat apoi lungimea de undă, pentru a recepționa programele unei alte stații de emisie, sau ale unui alt sponsor.

Ce putem spune despre aşa-numitele cazuri de *plugola*, în care programul este finanțat de un sponsor, iar o altă firmă îl plăteste pe producătorul programului să facă reclamă [*plug*] produsului său? Din nou, dreptul de proprietate încălcat este cel al sponsorului, care plăteşte pentru timpul de emisie şi, prin urmare, are drepturi exclusive de reclamă pe durata programului. Încălcarea proprietății sale nu este imputabilă firmei dizidente care plăteşte mita, ci producătorului, care îşi încalcă contractul cu sponsorul, acceptând această înțelegere.

* N.tr.: Ideea de *contract* („de mită") afectează totuşi raționamentul, într-o manieră care considerăm că răstoarnă concluzia autorului referitoare la statutul lui Black. Mai întâi, Black *ştie*, prin ipoteză, că este vorba despre mită, deci despre o sumă transferată *nu* firmei, ci lui Green *personal*, pentru ca acesta din urmă să *încalce* drepturile de proprietate ale firmei (cf. mai jos). Dar Black nu este doar un *incitator* la furt, ceea ce ar ține de dreptul său la liberă exprimare. Într-adevăr, mita respectivă nu este un simplu *cadou*, însoțit eventual de o sugestie *facultativă* pentru Green. Este vorba de un *contract*, adică de un schimb de titluri de proprietate (cf. cap. 19), prin care Green *se obligă* față de Black să fure şi să-i livreze prada. În schimbul mitei, Black *a achiziționat contractual* de la Green, în cunoştință de cauză, titlul *ilegitim* de proprietate asupra unui bun ce urmează a fi *furat* de la firma XYZ. Cu alte cuvinte, la o privire mai atentă, Black şi Green sunt *complici* la un furt de la XYZ, finanțat de primul şi executat de al doilea. (Drepturile de proprietate ale firmei le presupunem legitime; altminteri v. cap. 24). Prin urmare, trebuie

făcută o distincție între „mita-cadou”, care nu implică nici o obligație contractuală, deci nici o responsabilitate legală a mituitorului – şi „mita-contract” explicit sau implicit, care stabileşte o relație de complicitate între mituitor şi mituit. Raționamentul autorului este valabil numai în primul caz, iar cazul „contractului de mită” este comparabil cu cel al achiziționării de obligațiuni guvernamentale, menționat la p. 184.

18. Boicotul

Un boicot este o tentativă de a-i convinge pe alți oameni să nu aibă nimic de-a face cu o anumită persoană sau firmă particulară – fie pe plan social, fie în sensul de a nu achiziționa produsele firmei. Din punct de vedere moral, boicotul poate fi întrebuințat în scopuri absurde, reprobabile, onorabile, sau neutre. De pildă, el poate fi utilizat pentru a încerca să-i convingem pe oameni să nu cumpere struguri produşi de nesindicalişti, sau să nu cumpere struguri produşi de sindicalişti. Din punctul nostru de vedere, elementul important în legătură cu boicotul este că el este pur voluntar, o încercare de persuasiune şi, de aceea, că el reprezintă un instrument de acțiune perfect legal şi licit. Din nou, ca şi în cazul pamfletului calomniator, un boicot poate foarte bine să diminueze clientela firmei şi, prin aceasta, să reducă valoarea deținerilor sale; dar o asemenea acțiune este, cu toate acestea, un mod perfect legitim de exercitare a libertății de expresie şi a drepturilor de proprietate. Dacă ne place sau nu un anumit boicot particular va depinde de valorile noastre morale şi de atitudinea noastră față de țelul sau activitățile sale concrete. Dar acțiunea de boicotare este legitimă *per se*. Dacă un anumit boicot ni se pare moralmente reprobabil, atunci cei care sunt de această părere au dreptul de a organiza un contra-boicot, în vederea convingerii clienților să adopte o altă poziție, sau să-i boicoteze pe boicotatori. Toate acestea fac parte din procesul răspândirii de informații şi de opinii, în cadrul furnizat de drepturile de proprietate privată.

Mai mult, boicoturile „secundare” sunt şi ele legitime, în ciuda actualei lor proscrieri, de către actuala noastră legislație a muncii. Într-un boicot secundar, sindicatele încearcă să-i convingă pe consumatori să nu cumpere de la firmele care fac afaceri cu firmele nesindicalizate (țintele boicotului inițial). Din nou, într-o societate liberă ele ar trebui să aibă dreptul să încerce o asemenea acțiune de convingere, exact aşa cum oponenții lor ar avea dreptul să replice cu un boicot de sens opus. În acelaşi fel, Liga Pentru Decență are dreptul să organizeze boicoturi ale filmelor pornografice, după cum forțele de sens opus ar avea dreptul să organizeze un boicot al participanților la boicotul Ligii.

Un interes deosebit, în legătură cu boicotul, îl prezintă faptul că el constituie un mecanism ce poate fi întrebuințat de persoanele care doresc să întreprindă ceva împotriva celor care se angajează în activități considerate licite, dar pe care ei le consideră imorale. Astfel, în vreme ce firmele nesindicalizate, pornografia, pamfletele calomniatoare şi altele ar fi legale într-o societate liberă[*], dreptul celor care găsesc că asemenea activități sunt moralmente respingătoare de a organiza boicoturi împotriva celor care le practică ar

fi la fel de legal. Într-o societate liberală, ar fi legale toate acțiunile care nu încalcă drepturi de proprietate (proprietatea de sine sau obiectele materiale ale altora) – printre acestea se numără şi boicoturile îndreptate împotriva acestor activități, precum şi contra-boicoturile, îndreptate împotriva boicotatorilor. Aşadar coerciția nu este [132] singura acțiune ce poate fi întreprinsă împotriva persoanelor şi activităților pe care unii le consideră imorale; mai există şi acțiuni voluntare şi persuasive, aşa ca boicotul.

O întrebare cu mult mai complexă este dacă *pichetarea*, ca formă de promoție a unui boicot, ar fi legitimă într-o societate liberă. Evident că pichetarea în masă, care ar bloca intrarea sau ieşirea dintr-o clădire, ar fi o infracțiune şi o încălcare a drepturilor de proprietate – după cum ar fi şi grevele în care se stă jos sau se rămâne înăuntrul unei clădiri, în măsura în care ar ocupa cu forța proprietatea altora. Tot invaziv este şi tipul de pichetare în care demonstranții i-ar amenința pe oamenii care ar trece de linia pichetului – un caz inambiguu de intimidare prin amenințare cu forța. Dar chiar şi „pichetarea paşnică" este o chestiune complexă, deoarece şi în acest caz este implicată utilizarea străzitor guvernamentale. Aşadar, ca şi în cazul adunărilor sau al demonstrațiilor de stradă în general, statul *nu poate* lua decizii non-arbitrare referitoare la dreptul plătitorilor de impozite [deci şi al potențialilor lor invitați, cum ar fi imigranții, care *nu* plătesc impozite – n.tr.], de a utiliza străzile guvernamentale pentru a demonstra în favoarea cauzei lor, respectiv la dreptul proprietarilor de imobile, sau al şoferilor auto, care doresc şi ei să utilizeze străzile. Este, din nou, imposibil pentru stat să ia o decizie în aşa fel încât să elimine conflictele şi să vegheze la respectarea drepturilor într-o manieră lipsită de echivoc. Dacă, pe de altă parte, strada din fața clădirii pichetate ar fi în proprietate privată, atunci proprietarii ei ar avea dreptul absolut să decidă, în orice fel ar considera ei de cuviință, dacă pichetatorii pot utiliza strada.[1]

Similar, anumite mecanisme utilizate de patroni, cum ar fi listele negre – o formă de boicot – ar fi legale într-o societate liberă. Înainte de aşa-numitul Norris-LaGuardia Act, din 1931, patronii aveau posibilitatea legală să concedieze pe organizatorii de sindicate dintre angajații lor şi să facă să circule liste negre cu asemenea persoane, printre ceilalți patroni. De asemenea, [într-o societate liberă] ar fi legale şi aşa-numitele „*yellow-dog contracts*" – un alt mecanism interzis prin Norris-LaGuardia Act. În condițiile unui astfel de contract, angajatul şi patronul cad de acord ca, dacă cel dintâi s-ar alătura unui sindicat, patronul să-l poată concedia pe loc.

* N.tr.: Pentru cazul când asemenea activități ar implica utilizarea străzilor guvernamentale sau publice, a se vedea însă discuția de mai jos, referitoare la „pichetare" şi cea despre „dreptul la liberă exprimare" din cap. 16.

1 A se vedea Murray N. Rothbard, *For a New Liberty,* ed. rev. , New York, Macmillan, 1978, pp. 96-97.

19. Drepturile de proprietate şi teoria contractelor

Dreptul de proprietate implică dreptul de a încheia contracte privitoare la acea proprietate: de a o ceda sau de a face schimb de titluri de proprietate, în vederea obținerii proprietății altei persoane. Din nefericire, din devotament pentru dreptul de a încheia contracte, mulți liberali susțin că au valoare absolută *contractele în sine* şi, prin urmare, că într-o societate liberă *orice* contract voluntar trebuie să poată fi impus cu forța. Eroarea lor este de a nu realiza că dreptul de a încheia contracte este derivabil exclusiv din dreptul la proprietate privată şi, prin urmare, că singurele contracte a căror respectare poate fi *impusă cu forța* (aşadar, care pot fi garantate prin sancțiunea coerciției legale) ar trebui să fie cele în cazul cărora eşecul unei părți de a respecta prevederile contractuale implică un *furt* de proprietate de la cealaltă parte contractantă. Pe scurt, respectarea unui contract n-ar trebui să poată fi impusă cu forța decât atunci când nerespectarea sa reprezintă un furt implicit de proprietate. Dar, lucrul acesta nu se poate întâmpla decât dacă susținem că nu există contracte a căror respectare să poată fi impusă în mod valid cu forța decât atunci când a avut deja loc un *transfer* de titlu de proprietate, aşadar, atunci când nerespectarea contractului înseamnă că proprietatea celeilalte părți contractante este reținută de către partea delicventă, fără consimțământul ei (un [caz de] furt implicit). Iată de ce teoria liberală corectă a contractelor a căror respectare poate fi impusă cu forța a fost denumită teoria contractelor „bazată pe transferul de titluri" (*„title-transfer" theory of contracts*)[1].

Să ilustrăm această observație. Să presupunem că Jones şi Smith fac un contract, Smith înmânându-i lui Jones 1000 $ la momentul actual, în schimbul unei polițe a lui Jones, prin care acesta se declară de acord să-i plătească lui Smith 1100 $ peste un an. Acesta ar fi un contract tipic de credit. Ce s-a întâmplat? Smith şi-a transferat titlul său de proprietate asupra sumei de 1000 $ în prezent, în schimbul acceptului lui Jones de a transfera acum un titlu [de proprietate] asupra sumei de 1100 $ peste un an. Să presupunem că, la scadența corespunzătoaare, de acum peste un an, Jones refuză să plătească. De ce ar trebui ca legea liberală să permită în acest caz impunerea cu forța a efectuării acestei plăți? Legea actuală (de care ne vom ocupa mai pe larg mai jos) spune, în linii mari, că Jones trebuie să plătească cei 1100 $ deoarece el „a promis" că va plăti – şi deoarece această promisiune a creat în mintea lui Smith „anticiparea" faptului că el va primi banii.

Noi afirmăm însă că simplele *promisiuni* nu constituie transferuri de titluri de proprietate; că, deşi este posibil ca respectarea promisiunilor cuiva să fie un lucru *moral*, [totuşi] funcția legii (adică a violenței legale) nu este şi nu poate fi, într-un sistem liberal, de a impune moralitatea cu forța (în cazul de față, de a impune respectarea promisiunilor.) [134] Teza noastră, în această situație, este că Jones trebuie să îi plătească lui Smith 1100 $, deoarece el a convenit deja să transfere titlul, iar neplata ar însemna că Jones este un hoț, că el a furat proprietatea lui Smith. Pe scurt, transferul inițial al celor 1000 $ de la Smith nu a fost absolut, ci *condiționat*, condiția fiind ca Jones să plătească cei 1100 $ după un an şi, de aceea, neplata reprezintă un furt implicit de proprietate legitimă de la Smith.

Să cercetăm, pe de altă parte, implicațiile teoriei contractelor bazate pe „promisiuni”, sau pe „anticipări”, care este dominantă în prezent. Să presupunem că A promite să se căsătorească cu B; B începe să facă planuri de căsătorie, suportând costurile unei pregătiri de nuntă. În ultima clipă, A se răzgândește, încâlcând, prin urmare, acest așa-zis „contract”. Care ar trebui să fie rolul unei agenții legale de impunere a legii, în societatea liberă? Logic, cei care cred neabătut în teoria contractelor bazată pe „promisiuni” ar trebui să raționeze astfel: A i-a promis în mod voluntar lui B că el sau ea se va căsători cu B; aceasta a creat o anticipare a căsătoriei în capul lui B; *de aceea* contractul trebuie impus cu forța. A trebuie *forțat* să se căsătorească cu B.

După câte ştim noi, nimeni nu a împins atât de departe teoria bazată pe promisiuni. Căsătoria silită este o formă atât de clară şi de evidentă de sclavie involuntară încât nici un analist, ca să nu mai vorbim de liberali, nu a împins logica teoriei bazate pe promisiuni până în acest punct. Este limpede că libertatea şi sclavia coercitivă sunt total incompatibile; într-adevăr, ele sunt diametral opuse. Dar *de ce* să nu o împingă cineva până aici, dacă toate promisiunile trebuie să fie contracte, a căror respectare poate fi impusă cu forța?

O formă mai moderată a impunerii respectării unor asemenea promisiuni de căsătorie *a fost*, totuşi, pusă în aplicare – şi cu atât mai mult susținută teoretic – în cadrul sistemului nostru legal. Vechile procese pentru „încălcare de promisiune” îi sileau pe cei care îşi încălcau promisiunile să plătească despăgubiri beneficiarilor promisiunilor lor, adică să le plătească cheltuielile suportate datorită anticipărilor formate. Dar, cu toate că această practică nu ajungea până la scalavia obligatorie, ea era la fel de nefondată. Într-adevăr, nu poate fi vorba de nici un fel de drept de proprietate asupra promisiunilor, sau asupra anticipărilor cuiva; acestea nu sunt decât stări psihice subiective, care nu implică transferul vreunui titlu, deci care nu implică niciun furt implicit. Prin urmare, respectarea lor nu ar trebui să poată fi impusă cu forța şi, cel puțin în ultimii ani, procesele de „încălcare a promisiunilor” au încetat de a mai fi acceptate de tribunale. Observația importantă este că, deşi impunerea silită a plății unor despăgubiri nu este în nici un caz la fel de scandaloasă în ochii liberalului ca impunerea silită a prestării serviciului promis, ea derivă din acelaşi principiu lipsit de validitate.

Să urmărim mai departe implicațiile tezei noastre, conform căreia respectarea simplelor promisiuni sau anticipări nu ar trebui să se poată impune cu forța. Motivul principal este că sigurele transferuri valide de titluri de proprietate, într-o societate liberă, se referă la cazul în care proprietatea este, în fapt şi conform naturii umane, *alienabilă* de către om. Toată proprietatea fizică pe care o deține cineva este alienabilă, adică, ea poate fi – prin natura ei – înstrăinată, sau transferată, în posesia şi sub controlul altei persoane. [135] Eu îmi pot ceda sau vinde pantofii, casa, automobilul, banii, etc., unei alte persoane. Dar există anumite lucruri vitale care, ca un fapt natural şi prin natura omului, sunt inalienabile, adică *nu pot* fi – prin natura lor – alienate, nici măcar în mod voluntar. Concret, o persoană umană nu-şi poate aliena *voința*, mai precis controlul asupra propriei sale minți şi asupra propriului său corp. Fiecare om deține controlul propriei sale minți şi al propriului său corp. Fiecare om deține controlul propriei sale voințe şi al propriei sale persoane şi este, dacă îmi este permisă această expresie, „condamnat fără apel” să posede

această proprietate inerentă şi inalienabilă. Deoarece voinţa şi controlul său asupra persoanei proprii sunt inalienabile, urmează că tot astfel sunt şi *drepturile* de a controla acea persoană şi acea voinţă. Acesta este temeiul faimoasei poziţii adoptate prin Declaraţia de Independenţă [a SUA], conform căreia drepturile naturale ale omului sunt inalienabile; aceasta înseamnă că ele nu pot fi cedate, nici măcar dacă persoana în cauză ar dori să le cedeze.

Sau, după cum arată Williamson Evers, apărările filosofice ale drepturilor omului „se bazează pe faptul natural că fiecare persoană este proprietara propriei sale voinţe. A lua nişte drepturi, cum sunt cele de proprietate şi cel de libertate contractuală, care se bazează pe proprietatea de sine absolută asupra voinţei – şi a întrebuinţa apoi aceste drepturi derivate pentru a distruge propriul lor fundament, nu este valid din punct de vedere filosofic."[2]

Rezultă de aici faptul că, în lumina teoriei liberale, contractele de sclavie voluntară nu pot fi impuse cu forţa. Să presupunem că Smith face următoarea înţelegere cu o corporaţie numită Jones: Smith va asculta pentru tot restul zilelor sale de toate ordinele pe care doreşte să i le dea Corporaţia Jones, în orice condiţii. Aşadar, conform teoriei liberale, nimic nu-l poate împiedica pe Smith să facă această înţelegere, să se supună Corporaţiei Jones şi să asculte de ordinele [136] acesteia pe termen indefinit. Problema survine atunci când, la o dată ulterioară, Smith se răzgândeşte şi decide să plece. Oare i se va impune să îşi respecte promisiunea voluntară pe care a facut-o în prealabil? Poziţia noastră – care din fericire este susţinută de legile actuale – este că promisiunea lui Smith nu a fost un contract valid, deci nu a fost un contract a cărui respectare să se poată impune cu forţa legii. În înţelegerea lui Smith nu există nici un transfer de titluri, deoarece controlul de către Smith asupra propriului său corp şi asupra propriei sale voinţe este *inalienabil*. Deoarece controlul acesta *nu poate* fi alienat, înţelegerea nu a fost un contract valid – şi de aceea el nu trebuie să poată fi impus cu forţa. Înţelegerea făcută de Smith a fost o simplă *promisiune*, despre care se poate susţine că el are obligaţia morală să o respecte, dar care nu trebuie să aibă un caracter de obligativitate legală.

De fapt, impunerea cu forţa a promisiunii ar fi o acţiune la fel de coercitiv-sclavagistă ca şi căsătoria silită, despre care am vorbit mai sus. Dar oare n-ar trebui ca Smith să-i plătească daune Corporaţiei Jones, estimate în funcţie de anticiparea serviciilor sale de o viaţă, pe care le-a achiziţionat Fundaţia Jones? Din nou, răspunsul trebuie să fie negativ. Smith nu este un hoţ implicit; el nu a reţinut nici un titlu legitim de proprietate al Corporaţiei Jones, deoarece el îşi păstrează în permanenţă titlul de proprietate asupra propriului său corp şi asupra propriei sale persoane.

Ce se întâmplă cu speranţele năruite ale Corporaţiei Jones? Răspunsul trebuie să fie acelaşi ca şi în cazul mirelui sau al miresei dezamăgiţi. Viaţa este întotdeauna incertă şi riscantă. Unii oameni sunt mai capabili, alţii sunt mai puţin capabili ca „antreprenori", adică pentru a anticipa viitoarele acţiuni umane şi evenimente din lume. Viitorarea mireasă sau viitorul mire, sau Corporaţia Jones, sunt cei cărora le revine, în cazul de faţă, cuvenita asumare a riscului; dacă anticipările lor sunt înşelate, ei bine, atunci ei s-au dovedit anticipatori slabi în acest caz – şi îşi vor aminti de experienţa prin care au trecut

atunci când vor mai avea de-a face în viitor cu Smith, sau cu încălcătorul angajamentului de căsătorie.

Dacă simplele promisiuni sau anticipări nu pot fi impuse cu forța, aceasta fiind posibil numai în cazul contractelor care transferă titluri de proprietate, putem acum vedea cum se aplică aceste teorii divergente ale contractului la un important caz concret: oare au voluntarii care dezertează din armată dreptul de a fi total amnistiați pentru acțiunea lor, la fel ca şi dezertorii înregimentați cu forța? Fiind împotriva înregimentării, deoarece reprezintă o formă de sclavagism coercitiv, liberalii nu au nici o ezitare când este vorba de a cere exonerarea completă a înregimentaților cu forța care dezertează. Dar ce se întâmplă cu voluntarii, care s-au înrolat de bună voie în armată (lăsând deoparte cazul acelora care s-au înrolat numai pentru că aceasta era singura alternativă la înregimentarea coercitivă)? Riguros vorbind, adeptul teoriei „promisiunilor" ar trebui să susțină atât pedepsirea dezertorilor, cât şi reîncadrarea lor silită în cadrul forțelor armate. Adeptul teoriei transferurilor de titluri, dimpotrivă, susține că fiecare om are dreptul de a-şi controla propriul corp şi propria voință, deoarece el deține acest control inalienabil prin natura lucrurilor; şi că, de aceea, înrolarea n-a fost decât o simplă promisiune, care nu poate fi impusă cu forța, deoarece orice om are dreptul de a se răzgândi [137] oricând, în ce privește dispoziția corpului şi cea a voinței sale. Astfel, deosebiri în aparență mici şi absconse la nivelul teoriei contractelor pot implica şi implică diferențe esențiale la nivelul politicilor publice.

În America zilelor noastre, cu excepția izbitoare a forțelor armate, oricine are dreptul de a-şi părăsi slujba, indiferent ce promisiune sau „contract" a încheiat în prealabil.[3] Din nefericire, însă, deşi tribunalele refuză să impună executarea serviciilor personale specifice prevăzute într-o înțelegere cu angajatul (pe scurt, refuză să-l condamne pe angajat la sclavie), ele îi *interzic* acestuia să presteze un serviciu similar către un alt patron, pe durata înțelegerii. Dacă cineva a semnat o înțelegere de a lucra ca inginer pentru ARAMCO pe durata următorilor cinci ani şi în acest interval îşi părăseşte slujba, tribunalele îi interzic de a mai lucra pentru un patron similar pe durata perioadei rămase din cei cinci ani. Ar trebui să fie limpede, de acum, că această interdicție de a lucra nu este decât la un pas distanță de sclavia silnică nemijlocită – şi că ea ar trebui să fie complet nepermisă într-o societate liberală.

Oare în aceste condiții patronii nu mai au nici o putere asupra celor care se răzgândesc? Bineînțeles că au. Dacă doresc, ei se pot înțelege voluntar să alcătuiască o „listă neagră" cu angajații nestatornici şi să refuze de a-i mai angaja. Într-o societate liberă ei au tot dreptul să procedeze astfel; dreptul pe care *nu* îl au este de a întrebuința violența pentru a-l împiedica pe muncitor să lucreze în mod voluntar pentru altcineva. Ei mai dispun de un mijloc permisibil. Să presupunem că Smith, în momentul în care încheie înțelegerea sa de ascultare voluntară pe viață cu Compania Jones, primeşte în schimb 1.000.000 $, ca remunerație pentru serviciile anticipate de la el. Este limpede că, în acest caz, Corporația Jones nu a transferat titlul de proprietate asupra celor 1.000.000 $ în mod absolut, ci *condiționat* de prestarea serviciilor de o viață. Smith are dreptul absolut de a se răzgândi, dar [dacă o face] el nu mai are dreptul de a păstra cei 1.000.000 $. Dacă îi păstrează, devine un devalizator al proprietății Corporației Jones; prin urmare, el trebuie silit să

restituie cei 1.000.000 $, cu dobândă. Într-adevăr, titlul de proprietate asupra banilor a fost şi a rămas *alienabil*.

Să considerăm un caz în aparență mai dificil. Să presupunem că un binecunoscut actor de cinema acceptă o înțelegere de a apărea la un anumit teatru, la o anumită dată. Dintr-un motiv oarecare, el nu apare. Oare trebuie actorul silit să apară, la data fixată sau la una ulterioară? Cu siguranță că nu, deoarece aceasta ar constitui sclavie silnică. Oare trebuie el cel puțin forțat să-i compenseze pe proprietarii teatrului, care anticipau apariția lui? Din nou nu, deoarece înțelegerea nu era decât o promisiune cu privire la voința sa inalienabilă, pe care are dreptul să şi-o modifice [138] oricând. Altfel spus, deoarece actorul de teatru nu a primt încă numic din proprietatea posesorilor teatrului, el nu a comis nici un furt împotriva acestora (sau împotriva altcuiva) şi, de aceea, nu poate fi silit să plătească despăgubiri. Faptul că proprietarii teatrului este posibil să fi făcut planuri şi investiții considerabile, în virtutea anticipării că actorul îşi va respecta angajamentul, poate fi o împrejurare nefericită pentru ei, dar riscul pe care şi l-au asumat le aparține. Proprietarii teatrului n-ar trebui să se aştepte ca actorul să fie forțat să plătească pentru lipsa lor de prevedere şi pentru carențele lor antreprenoriale. Proprietarii sunt penalizați pentru că şi-au pus prea multă încredere în actor. Se poate considera că este mai *moral* să-ți respecți promisiunile decât să ți le încalci, însă orice impunere coercitivă a unui astfel de cod moral, deoarece trece dincolo de interzicerea furtului şi a vătămării fizice, constituie *în sine* o invazie a drepturilor de proprietate ale actorului, fiind, prin urmare, nepermisă într-o societate liberală.

Din nou, bineînțles, dacă actorul primeşte o plată *în avans* de la proprietarii teatrului, atunci păstrarea de către el a banilor, fără a-şi respecta partea sa de contract, ar constitui furt implicit de la proprietari, aşadar actorul ar trebui silit să înapoieze banii.

În atenția utilitariştilor şocați de consecințele acestei doctrine, trebuie să oservăm că multe, dacă nu toate problemele pot fi cu uşurință surmontate în societatea liberală, prin solicitarea de către beneficiarul promisiunii a unei *polițe de executare* (*performance bond*) din partea celui ce face promisiunea, la încheierea înțelegerii inițiale. Pe scurt, dacă proprietarii teatrului doresc să evite riscul neprezentării [actorului], ei ar putea refuza să semneze înțelegerea, cu excepția cazului în care actorul ar fi dispus să semneze o poliță de executare, pentru cazul de neprezentare. Deoarece banii sunt, bineînțeles, alienabili şi deoarece un astfel de contract ar îndeplini criteriul nostru de transferabilitate a titlurilor de proprietate, contractul rezultat ar fi perfect valid şi susceptibil de impunere cu forța [în caz de nerespectare]. Într-adevăr, actorul ar declara: „În cazul în care nu voi apărea pe scena teatrului X la data cutare, transfer prin prezenta, la data respectivă, suma de ___, către proprietarii teatrului.” Nerespectarea poliței de executare va constitui, aşadar, furt implicit de proprietate de la posesorii teatrului. Prin urmare, dacă aceştia nu solicită o asigurare de executare ca parte a înțelegerii, atunci ei trebuie să sufere consecințele.

Într-adevăr, A.W.B. Simpson a arătat într-un important articol că polițele de executare constituiau regula în Evul Mediu şi în prima parte a perioadei moderne, nu doar în cazul serviciilor personale, ci în acela al tuturor contractelor, inclusiv al vânzărilor de pământ şi al datoriilor monetare.[4] Aceste polițe de executare au evoluat pe piață, transformându-se

în *polițe penale*, sau de penalizare, voluntar create, prin care [139] contractantul se obliga, de obicei, ca în caz că nu-şi plătea datoria, sau nu-şi îndeplinea obligațiile contractuale la timp, să plătească de două ori suma datorată. Această penalizare contractată în mod voluntar servea drept stimulent pentru respectarea contractului. Astfel, dacă A se angaja să vândă o parcelă de pământ în schimbul unui preț monetar stabilit cu B, *fiecare* dintre părți se obliga să achite o anumită sumă în caz de nerespectare a obligației sale, de obicei dublul valorii stabilite prin înțelegerea contractuală. În cazul unei datorii băneşti, numite „poliță bănească obişnuită", cineva care avea o datorie de 1.000 $, în caz că nu îşi achita datoria față de creditor până la o anumită dată, se angaja să îi plătească acestuia din urmă 2.000 $. (Sau, mai precis, obligația de a plăti 2.000 $ era *condiționată* de [ne]plata de către datornic a sumei de 1.000 $ până la o anumită dată, de unde sintagma „poliță penală condiționată".) În exemplul de mai sus, al contractului de prestare a unui anumit serviciu, să presupunem că neprezentarea actorului l-ar costa pe proprietarul teatrului 10.000 $ pagube; în cazul acesta, actorul ar semna, sau ar „executa" o poliță penală de îndeplinire a datoriei, declarându-se de acord să plătească 20.000 $ către proprietarul teatrului, în caz de neprezentare pe scenă. Prin acest tip de contract proprietarul teatrului este protejat şi nu se iveşte nici o impunere forțată necuvenită, a unei simple promisiuni. (Desigur că penalizarea stabilită de comun acord nu *trebuie* să fie dublul valorii estimate; ea poate fi orice sumă acceptată de către părțile contractante. Dublarea sumei a devenit tradițională în Europa medievală şi cea a modernității timpurii.)

În articolul său, Simpson rectifică interpretarea istorică dominantă a dezvoltării dreptului contractual modern: interpretarea conform căreia aşa numita teorie *assumpsit* – conform căreia impunerea cu forța a executării contractelor se întemeiază pe o simplă promisiune, fie ea şi neînsoțită de garanții – ar fi fost necesară pentru furnizarea unui sistem viabil de impunere cu forța a respectării contractelor, în plus față de conceptele rudimentare despre drepturile de proprietate ale sistemului de *common law*. Într-adevăr, Simpson arată că dezvoltarea ideii de *assumpsit*, în Anglia secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, *nu* a fost rezultatul unei nou-apărute atenții acordate lumii contractelor comerciale, ci, mai curând, un substitut al poliței penale de execuție, aflate în declin rapid, după ce servise timp de secole în mod adecvat nevoile mediilor de afaceri. Într-adevăr, Simpson subliniază faptul că polița de execuție se dovedise un instrument remarcabil de flexibil pentru manevrarea contractelor şi înțelegerilor complexe şi, deopotrivă, a celor simple. În acelaşi timp, ea era suficient de specifică pentru a oferi protecție împotriva fraudei şi suficient de uşor executabilă pentru [a asigura] comoditatea tranzacțiilor comerciale. Mai mult, pe durata sutelor de ani în care a fost întrebuințată, aproape nici un creditor nu a simțit nevoia să acționeze [debitorul] în judecată la tribunal pentru a obține „despăgubiri" (printr-un „înscris contractual"), deoarece „despăgubirile" fuseseră stabilite înaintea [încheierii] contractului însuşi.

După cum scrie Simpson, „din punctul de vedere al creditorului, există avantaje evidente asociate contractelor care stabilesc în avans penalizarea, îndeosebi atunci când alternativa o reprezintă estimarea pagubelor de către jurii."[5]

[140] Dar cum se explică declinul poliței penale? Motivul este că tribunalele au început să refuze impunerea executării acestor obligații. Din diverse motive, poate din

„umanitarism” greşit înţeles, sau din considerente mai sinistre, legate de privilegii speciale, tribunalele au început să-şi manifeste dezaprobarea faţă de rigoarea legii, faţă de faptul că, până atunci, se dedicaseră impunerii obligaţiilor contractuale până la capăt. Într-adevăr, polița însemna că „pentru orice nerespectare a prevederilor [debitorul] pierde toată penalizarea”.[6] Inițial, pe durata perioadei elizabetane, tribunalele oficiale (*Courts of the Chancery*) au început să intervină în vederea uşurării situației datornicului (*the obligor*), în cazurile de „extremă dificultate”. Până la începutul secolului al XVII-lea, această uşurare a fost extinsă la toate situațiile în care datornicul era lovit de nenoroc şi în care acesta plătea suma contractată cu puțin timp mai târziu; în astfel de cazuri, el nu trebuia să plătească decât suma pricipală (suma contractată), plus ceea ce considera tribunalul că reprezintă „despăgubiri rezonabile”, anulând, în felul acesta, obligativitatea de a plăti penalizarea stabilită de comun acord. Intervenția s-a extins în continuare în anii următori, până când, în cele din urmă, în anii 1660 şi la începutul anilor 1670, aşa-numitele Chancery Courts au scos pur şi simplu plățile de penalizări în afara legii cu totul, indiferent de contract, cerând răului datornic numai să achite suma principală plus costul dobânzii, precum şi „despăgubiri rezonabile” apreciate de către tribunalul oficial însuşi, de regulă de către un juriu. Regula aceasta a fost rapid adoptată de tribunalele sistemului de *common law* în cursul anilor 1670, fiind apoi formalizată şi reglementată prin statute, la începutul sec. al XVIII-lea. Fireşte că, odată ce penalitățile asigurate prin polițe nu mai erau impuse de către tribunale, instituția poliței penale de execuție a dispărut în scurt timp.

Nefericita suprimare a poliței de executare a fost rezultatul unei teorii greşite a impunerii prevederilor contractuale, pe care o adoptaseră în prealabil tribunalele: anume, că obiectivul impunerii cu forța ar fi *compensarea* creditorului (*the obligee*) pentru nerespectarea contractului de către debitor, adică, de a-l face să se bucure de acelaşi nivel de bunăstare de care s-ar fi bucurat în absența încheierii contractului.[7] În secolele anterioare, tribunalele apreciaseră că prin „compensație” se înțelege întrebuințarea forței pentru impunerea poliței penale; în aceste condiții, a devenit apoi relativ uşor ca tribunalele să se răzgândească – şi să decidă că pentru compensație erau suficiente „despăgubirile” estimate de ele însele, îndepărtând „asprimea” penalizărilor stipulate în mod voluntar. Teoria impunerii cu forța a obligațiilor contractuale n-ar fi trebuit să aibă nimic de-a face cu „compensația”; obiectul ei ar fi trebuit să fie întotdeauna utilizarea forței în vederea impunerii respectării drepturilor de proprietate şi protecția împotriva furtului implicit asociat nerespectării contractelor care transferă titluri de proprietate alienabilă. Apărarea drepturilor de proprietate – şi doar apărarea acestor drepturi: aceasta este sarcina firmelor de impunere cu forța [a respectării contractelor].

Simpson descrie cu acuitate [141] „tensiunea dintre aceste două idei. Pe de o parte, avem ideea că adevărata funcție a instituțiilor contractuale este de a garanta, atât cât este cu putință, respectarea înțelegerilor încheiate [de ex. impunerea cu forța a respectării polițelor penale]. Pe de altă parte, avem ideea că este suficient ca aparatul legal să asigure o compensație pentru pierderile suferite datorită nerespectării înțelegerilor.” Ultimul punct de vedere impune restricții severe asupra entuziasmului cu care se solicită îndeplinirea obligațiilor; mai mult, în cazul contractelor pentru servicii personale (ca acela al actorului din exemplul de mai sus), „se asociază o valoare pozitivă dreptului de a

încălca prevederile contractuale, câtă vreme partea care le încalcă este obligată să achite [doar] compensația.[8]

Ce se poate spune despre contractele privitoare la *cadouri*? Oare trebuie ele să fie susceptibile de impunere legală cu forța? Din nou, răspunsul diferă în cazul că s-a făcut o simplă promisiune, de cazul în care, în cadrul înțelegerii, a avut loc un transfer efectiv de titluri de proprietate. Evident, dacă A îi spune lui B „îți donez prin prezenta 10.000 $", atunci titlul de proprietate asupra sumei respective a fost transferat şi cadoul este susceptibil de impunere cu forța; de asemenea, A nu mai poate solicita banii înapoi la o dată ulterioară, ca şi cum ar fi dreptul său. Pe de altă parte, dacă A spune „îți promit să-ți dau 10.000 $ peste un an", atunci avem de a face cu o simplă promisiune, ceea ce în dreptul roman se numea *nudum pactum*, aşadar ea nu poate fi legitim impusă cu forța.[9] Beneficiarul trebuie să-şi asume riscul nerespectării promisiunii de către donator. Dar dacă, dimpotrivă, A îi spune lui B: „consimt să-ți tranfer prin prezenta 10.000 $ la data de peste un an", atunci avem de-a face cu un transfer declarat al unui titlu de proprietate la o dată viitoare şi el ar trebui să poată fi impus cu forța.

Să accentuăm faptul că nu este vorba aici numai de un joc de cuvinte, chiar dacă această impresie poate fi lăsată de unele cazuri particulare. Într-adevăr, se pune întotdauna întrebarea cheie: oare a avut loc un transfer de titluri de proprietate alienabilă, sau n-a fost acordată decât o promisiune? În primul caz, înțelegerea este susceptibilă de impunere cu forța, deoarece nelivrarea proprietății transferate constituie [142] furt; în ultimul caz, nu există decât o promisiune, care nu constituie transfer de titluri de proprietate: o promisiune care poate fi moralmente obligatorie, dar care nu impune nici o obligație legală celui care a făcut-o. Hobbes nu făcea doar un joc de cuvinte atunci când scria, pe bună dreptate:

„Cuvintele singure, dacă se referă la timpul viitor şi conțin o promisiune goală [*nudum pactum*], nu sunt suficiente pentru a semnala un dar gratuit şi, de aceea, nu creează nici o obligativitate. Într-adevăr, dacă se referă la timpul viitor, ca de exempu *mâine voi da*, [cuvintele] semnalează faptul că nu am dat încă [nimic] şi, în consecință, că dreptul meu încă nu este transferat, ci rămâne [al meu] până când îl voi transfera, printr-o altă acțiune. Dar, dacă se referă la timpul prezent sau trecut, ca de exemplu cuvintele *am dat* sau *dau acum spre livrare mâine*, atunci este vorba de cedarea azi a dreptului meu de mâine…. Există o mare diferență între semnificațiile cuvintelor…între *am hotărât ca lucrul acesta să fie mâine al tău* şi *am hotărât să ți-l dau mâine*: într-adevăr, în cazul primului mod de exprimare, cuvintele *am hotărât* indică promisiunea unui act prezent al voinței; dar în al doilea caz, *am hotărât* indică promisiunea unui act viitor al voinței; şi – de aceea – primele cuvinte, referindu-se la prezent, transferă un drept viitor, iar cele din urmă, referindu-se la viitor, nu transferă nimic."[10]

Să aplicăm acum cele două teorii la o înțelegere privitoare la un simplu cadou, mai degrabă decât la un schimb. Un bunic îi promite nepotului său să-i plătească cheltuielile pe durata colegiului; după un an sau doi de colegiu, bunicul, fie pentru că suferă pierderi în afacerile sale, fie din alt motiv, decide să-şi revoce promisiunea. Pe baza promisiunii, nepotul a suportat diverse cheltuieli, în vederea carierei sale la colegiu şi a renunțării la

alte ocupații. Ar trebui, oare, ca el să poată impune cu forța respectarea promisiunii bunicului, printr-o acțiune legală?

Din perspectiva teoriei noastre, a transferului de titluri de proprietate, nepotul nu are nici un drept asupra proprietății bunicului, deoarece bunicul şi-a păstrat în permanență titlul de proprietate asupra banilor săi. O simplă promisiune goală nu poate conferi nici un titlu, după cum nu-l poate conferi nici vreuna din anticipările subiective ale beneficiarului promisiunii. Costurile suportate de către nepot reprezintă propriul său risc antreprenorial, pe care se cuvine să-l suporte. Pe de altă parte, desigur că dacă bunicul ar fi transferat un titlu de proprietate, atunci acesta ar fi în posesia nepotului şi acesta din urmă ar trebui să aibă posibilitatea să îşi reclame proprietatea pe cale juridică. Un astfel de transfer ar fi intervenit dacă bunicul ar fi scris: „Prin prezenta îți transfer ție (nepotului) suma de 8000 $", *sau*: „Prin prezenta îți transfer suma de 2000 $ la fiecare dintre următoarele date: 1 septembrie 1975, 1 septembrie 1976, etc."

Conform teoriei bazate pe anticipări a contractelor, pe de altă parte, există două alternative posibile: nepotul are fie un drept legal constrângător asupra [proprietății] bunicului, datorită simplei promisiuni [a acestuia din urmă], *fie* [143] un drept la acoperirea de către bunic a costurilor suportate în virtutea anticipării că promisiunea sa va fi îndeplinită.[11]

Să presupunem, însă, că declarația inițială a bunicului n-a fost o simplă promisiune, ci un schimb condiționat: de exemplu, că bunicul a acceptat să plătească în întregime costurile de şcolarizare ale nepotului, *cu condiția* ca nepotul să-i prezinte un raport săptămânal despre situația sa la învățătură. În acest caz, conform teoriei noastre, bazate pe transferul de titluri [de proprietate], bunicul a operat un transfer condiționat de titluri, convenind să transfere un titlu viitor, cu condiția ca nepotul său să îndeplinească anumite servicii. Dacă nepotul îndeplineşte efectiv aceste servicii şi continuă să le îndeplinească, atunci suma necesară plății şcolarizării este proprietatea sa şi trebuie ca el să aibă dreptul legal să încaseze acești bani de la bunicul său.[12]

Conform teoriei propuse de noi, ar fi frauda acționabilă în justiție? Da, deoarece frauda constituie neefectuarea unui transfer de proprietate asupra căruia s-a căzut de acord în mod voluntar. Prin urmare, frauda constituie furt implicit. Dacă, de exemplu, A îi vinde lui B un pachet, despre care A spune că în interior conține un radio, dar pachetul conține numai nişte fier vechi, atunci A a luat banii lui B fără a îndeplini condițiile – livrarea unui radio – asupra cărora s-a căzut de acord în vederea unui asemenea transfer. Prin urmare, A a furat proprietatea lui B. Acelaşi lucru se poate spune despre nerespectarea oricărei garanții referitoare la un produs [comercializat]. Dacă, de exemplu, vânzătorul afirmă că în interiorul unui anumit pachet sunt conținute 5 uncii din produsul X şi lucrurile nu stau aşa, atunci vânzătorul a încasat banii fără a îndeplini condițiile contractuale; el a furat, efectiv, banii cumpărătorului. Să repetăm încă o dată că respectarea garanțiilor referitoare la produse ar fi impusă de lege *nu* doarece ele sunt „promisiuni", ci deoarece descriu una dintre entitățile prinse în contractul încheiat de comun acord. Dacă entitatea nu este aşa cum a descris-o vânzătorul, atunci s-a petrecut o fraudă şi, prin urmare, un furt implicit.[13]

Ar fi permisibile legi ale falimentului într-un sistem legal liberal? Evident că nu, deoarece legile falimentului impun eliberarea debitorului de [144] anumite datorii voluntar contractate şi, prin aceasta, încalcă drepturile de proprietate ale creditorului. Debitorul care refuză să îşi achite datoria a furat proprietatea creditorului. Dacă debitorul are capacitatea de a plăti, dar îşi ascunde posesiunile, atunci acțiunea sa de furt este, evident, agravată de o acțiune de fraudă. Dar, chiar şi dacă debitorul insolvabil nu are capacitatea de a plăti, el *încă* a furat proprietatea creditorului, încălcând înțelegerea de livrare a bunului acestuia din urmă. Rolul sistemului legal ar trebui să fie de a impune efectuarea plății de către datornic, de exemplu prin colectarea ei forțată din venitul viitor al acestuia, până la acoperirea datoriei, la care se adaugă despăgubiri şi dobânda pentru datoriile neplătite. Legile falimentului, care eliberează de datorii, sfidând drepturile de proprietate ale creditorilor, îi acordă practic debitorului un permis de furt. În epoca premodernă, un debitor nesolvabil era tratat în general ca un hoț şi era silit să plătească pe măsura ce îşi încasa veniturile. Fără îndoială, penalizarea prin încarcerare depăşea cu mult o pedeapsă proporțională şi era, prin urmare, excesivă; dar, cel puțin, vechile cutume legale atribuiau responsabilitatea celui căruia îi aparținea: debitorului – căruia i se cerea îndeplinirea obligațiunilor sale contractuale şi efectuarea transferului de proprietate datorat creditorului-proprietar.

Un istoric al legilor americane ale falimentului, deşi favorabil acestor legi, a recunoscut că ele încălcau drepturile de proprietate ale creditorilor: „Dacă legile falimentului s-ar baza pe drepturile legale ale persoanelor individuale, n-ar exista nici o posibilitate de eliberare a datornicilor de plata datoriilor lor atâta vreme cât trăiesc, sau câtă vreme ar continua să existe proprietățile lor….Creditorul are drepturi care nu trebuie încălcate nici dacă situația de faliment este cauzată de împrejurări nefavorabile. Drepturile sale [asupra debitorului] fac parte din proprietatea sa.”[14]

În apărarea legilor falimentului, economistul utilitarist ar putea răspunde că, odată ce legile acestea au fost adoptate, creditorul ştie ce i se poate întâmpla, că el îşi asigură o compensație pentru riscul suplimentar, practicând dobânzi mai ridicate şi că, *de aceea*, acțiunile întreprinse în virtutea legii falimentului n-ar trebui considerate ca o expropriere a proprietății creditorului. Este adevărat că creditorul cunoaşte legile în avans şi că el va solicita o rată mai ridicată a dobânzii, pentru a compensa riscul rezultat. Numai că sus-pomenitul *de aceea* nu rezultă de aici. Indiferent de anticipări şi avertismente, legile falimentului *continuă* să constituie violări şi – prin urmare – exproprieri ale drepturilor de proprietate ale creditorilor. Există tot felul de situații pe [145] piață în care viitoarele victime pot avea posibilitatea să ia anumite măsuri, în vederea minimizării răului care le afectează de pe urma furtului instituționalizat. Furtul nu este cu nimic mai moral sau mai legitim datorită acestor lăudabile măsuri.

Mai mult, acelaşi argument utilitarist ar putea fi invocat [şi] în favoarea unor delicte ca vătămarea corporală, sau tâlhăria. În loc de a deplânge delictele îndreptate împotriva patronilor de magazine din anumite cartiere ale oraşului, am putea atunci raționa (în calitate de economişti utilitarişti) după cum urmează: la urma urmelor, patronii de magazine au ştiut de la bun început de ce se apucă. Înainte de a-şi deschide magazinele, ei au ştiut de ratele superioare ale delictelor din cartierul respectiv şi au avut, prin urmare,

posibilitatea de a-şi ajusta în consecinţă strategiile de asigurare şi de desfăşurare a afacerilor. Ar trebui, oare, să spunem, drept urmare, că tâlhărirea proprietarilor de magazine n-ar trebui deplânsă, sau chiar scoasă în afara legii?[15]

Pe scurt, delictul este delict şi invaziile proprietăţii sunt invazii ale proprietăţii. De ce ar trebui acei proprietari prevăzători, care şi-au luat în avans anumite măsuri pentru a limita efectele delictelor care se prefigurează, să fie penalizaţi, prin privare de protecţia legală a proprietăţii lor legitime? De ce să penalizeze legea virtutea prevederii?

Problema datornicilor care nu-şi onorează datoriile poate fi privită şi din alt unghi: creditorul, ţinând seamă de străduinţa onestă a debitorului de a plăti, poate decide în mod voluntar să-l ierte de datorie, parţial sau total. Este important să subliniem aici faptul că, într-un sistem liberal, care apără drepturile de proprietate, fiecare creditor poate ierta numai pe *propriul său* debitor, poate renunţa numai la propriile sale drepturi de proprietate asupra datoriilor. Nu poate exista nici o situaţie legală în care o majoritate de creditori sileşte o minoritate să „ierte", renunţând la drepturile ei proprii.

Iertarea voluntară a unei datorii poate surveni după ce datoria n-a fost onorată, *sau* ea poate fi încorporată *în contractul iniţial* de credit. În cazul acesta, A i-ar putea împrumuta acum lui B 1000 $, în schimbul a 10.000 $ în termen de un an, *cu precizarea că*, în anumite împrejurări de nesolvabilitate inevitabilă specificate, A să-i ierte lui B datoria respectivă, parţial sau total. Probabil că A ar solicita o rată mai mare a dobânzii, pentru a compensa riscul suplimentar de neplată a datoriei. Dar elementul important este că, în aceste cazuri legitime de iertare, ştergerea datoriei a rezultat dintr-o *înţelegere voluntară*: fie prin înţelegerea iniţială, fie după neonorarea datoriei, prin decizia creditorului în chestiune.

Iertarea voluntară capătă statutul filosofico-legal de cadou, acordat debitorului de către creditor. Un lucru destul de ciudat este că, deşi teoreticienii transferurilor de titluri privesc un asemenea cadou ca fiind o înţelegere perfect legitimă şi validă în cazul transferului unui titlu de proprietate asupra unor bani de la un creditor la un debitor, doctrina legală contemporană a pus la îndoială validitatea unei astfel de înţelegeri de a ierta, adică statutul ei de contract creator de obligativitate. Într-adevăr, conform teoriei actuale, un contract creator de obligativitate trebuie să fie o promisiune dată în schimbul unei „consideraţiuni" [adică al unei garanţii – n.tr.], iar în cazul iertării, creditorul nu primeşte nici o consideraţiune în schimb. Dar principiul transferurilor de titluri [146] nu întâmpină nici o problemă în legătură cu acordarea de iertare: „Acţiunea creditorului de a renunţa la un drept este de acelaşi tip ca o acţiune de transfer obişnuit. În ambele cazuri, acţiunea reprezintă, pur şi simplu, manifestarea consimţământului posesorului acelui drept."[16]

O altă observaţie importantă: conform modelului nostru, al transferurilor de titluri, o persoană ar trebui să poată să-şi vândă nu doar *întregul* titlu asupra unei proprietăţi, ci şi o parte din acea proprietate, păstrând restul pentru sine şi pentru alţii, cărora le cedează sau le vinde partea respectivă a titlului de proprietate. Astfel, după cum am văzut mai sus, dreptul de copyright este justificat, în cadrul sistemului de *common law*, be baza ideii că

autorul sau editorul vinde toate drepturile asupra proprietății sale, *cu excepția* dreptului de a o vinde mai departe. Similar, ar fi valide şi susceptibile de impunere cu forța contractele restrictive privitoare la proprietate, prin care, spre exemplu, un întreprinzător ar vinde unui cumpărător toate drepturile asupra unei case şi a unui teren, *cu excepția* dreptului de a construi [pe terenul respectiv] o casă mai înaltă decât o anumită limită stabilită, sau altfel decât conform unui anumit proiect. Singura rezervă este că trebuie să *existe*, la fiecare moment în timp, un proprietar sau un grup de proprietari pentru fiecare dintre drepturile asupra oricărei proprietăți date. În cazul unui contract restrictiv, de exemplu, trebuie să existe nişte proprietari ai dreptului rezervat, de a construi o clădire înaltă; dacă investitorul însuşi nu [mai] are acest drept, atunci [trebuie să existe] cineva care a cumpărat, sau care a primit acest drept. Dacă dreptul rezervat a fost abandonat şi nu mai există nici o persoană în viață care să îl posede, atunci se poate considera că proprietarul casei şi l-a apropriat, prin apropriere originară [*homeseading*] şi, de acum, el poate întreprinde construirea unei clădiri înalte. Pe scurt, contractele restrictive şi alte restricții nu pot să fie pur şi simplu asociate în perpetuitate proprietății, încălcând, prin aceasta, dorințele *tuturor* deținătorilor aflați în viață ai acelei proprietăți.

Această rezervă exclude posibilitatea clauzelor de inalienabilitate perpetuă, înțelese ca un drept susceptibil de impunere cu forța legii. În condițiile existenței acestor clauze, un deținător de proprietate putea să-şi lase pământul moştenire fiilor, sau nepoților săi, cu restricția că nici un *viitor* proprietar al pământului nu putea vinde proprietatea în afara familiei (o prevedere tipică în Epoca Feudală). Dar aceasta ar însemna că deținătorii aflați în viață *nu şi-ar putea* vinde proprietatea; ei ar fi guvernați de mâna moartă a trecutului. Dar *toate* drepturile, asupra oricărei proprietăți, trebuie să se afle în mâinile unor persoane existente, aflate în viață. S-ar putea considera că, pentru descendenți, este o obligație morală să păstreze proprietatea în familie, dar ea nu poate fi considerată o obligație legală. Drepturile de proprietate nu trebuie să le fie acordate decât celor vii şi nu pot fi întrebuințate decât de către ei.

Există cel puțin un caz în care modelul „anticipărilor bazate pe o promisiune" suferă de o gravă contradicție, în funcție de accentuarea părții din teorie referitoare la „promisiune", sau a celei referitoare la „anticipări". Este vorba de problema de drept dacă „vânzarea anulează închirierea". Astfel, să presupunem că Smith deține o bucată de pământ; el o închiriază pe cinci ani lui Jones. Dar acum Smith îi vinde pământul lui Robinson. Este, oare Robinson obligat să respecte termenii contractului de [147] închiriere, sau poate el să îl dea pe Jones afară imediat? Conform teoriei promisiunilor, numai Smith a promis să închirieze pământul; Robinson nu a făcut o astfel de promisiune, deci el nu este obligat să respecte înțelegerea de închiriere. Conform teoriei anticipărilor, înțelegerea de închiriere l-a făcut pe Jones să anticipeze că pământul va fi al lui vreme de cinci ani. Prin urmare, conform primei teorii, cumpărarea anulează închirierea, în vreme ce, conform modelului anticipărilor, acest lucru nu se poate întâmpla. Teoria transferurilor de titluri, pe de altă parte, evită problema aceasta. Conform modelului nostru, chiriaşul Jones deține utilizarea proprietății pe durata contractuală a înțelegerii de închiriere; lui Jones i-au fost transferați cinci ani de utilizare a respectivei proprietăți. Prin urmare, Robinson nu poate anula înțelegerea de închiriere (evident, cu excepția cazului în care anularea închirierii în condițiile respective a fost expres prevăzută în clauzele contractului de închiriere).

Există o implicație politică de maximă importanță a teoriei noastre bazate pe transferul titlurilor de proprietate, prin contrast cu teoria care se bazează pe promisiuni a contractelor valide şi susceptibile de impunere cu forța legii. Ar trebui să fie limpede că teoria transferurilor de titluri elimină imediat din sfera justiției toate variantele teoriei „contractului social", ca justificări pentru stat. Lăsând deoparte problema istorică, de a şti dacă vreun astfel de contract social a survenit vreodată, ar trebui să fie limpede că un contract social, indiferent dacă e vorba de renunțarea hobbesiană la toate drepturile cuiva, de renunțarea lockeană la dreptul de auto-apărare, sau de oricare altă variantă, n-a fost decât o promisiune de comportament în viitor (privitoare la voința viitoare), care n-a cedat nicicum vreun titlu asupra unei proprietăți alienabile. Cu siguranță că nici o promisiune trecută nu poate fi constrângătoare pentru generațiile viitoare, pentru a nu-l mai pomeni pe cel care a făcut efectiv promisiunea.[17]

Actuala lege a contractelor este o mixtură incoerentă între abordarea bazată pe transferul de titluri şi cea bazată pe promisiuni-şi-anticipări, în care predomină modelul anticipărilor, sub influența pozitivismului legal şi a pragmatismului din secolele al XIX-lea şi XX. Prin urmare, o teorie liberală a drepturilor de proprietate, bazată pe drepturile naturale, trebuie să reconstituie legile contractului pe baza adecvată a transferurilor de titluri.[18]

1 De către Williamson M. Evers, în „Toward a Reformulation of the Law of Contracts", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), pp. 3-13. Lui îi sunt îndatorat pentru posibilitatea de a folosi, în toată această secțiune a cărții, excelentul său articol, mai ales critica făcută acolo legilor şi teoriilor existente în prezent şi a celor din trecut, referitoare la contractele a căror respectare poate fi impusă cu forța.

2 Evers, „Law of Contracts", p. 7. Rousseau a pledat categoric împotriva validității oricărui contract de sclavie:

„Când un om renunță la libertatea sa, el renunță la esența omenității sale, la drepturi – şi chiar la îndatoririle sale de ființă umană. Nu este posibilă nici o compensație pentru o asemenea renunțare completă. Ea este incompatibilă cu natura umană şi a-l priva pe om de libera sa voie însemnă a-i priva acțiunile de orice sancțiune morală. Pe scurt, convenția care situează una din părți în poziția de autoritate absolută, iar pe cealaltă o obligă să asculte fără discuție, este nefondată şi absurdă. Nu este oare limpede că oridecâteori putem cere totul nu datorăm nimic? Acolo unde nu există o obligație mutuală, un schimb de datorii, trebuie să fie, desigur, limpede că acțiunile celui aflat sub poruncă încetează de a mai avea vreo valoare morală. Într-adevăr, oare cum se poate susține că sclavul meu are vreun „drept" față de mine, de vreme de tot ce posedă el este proprietatea mea? Drepturile sale fiind ale mele, este absurd să se vorbească despre acest obiect ca acționând vreodată în dezavantajul meu."

Sau, pe scurt, dacă un om se vinde pe sine în sclavie, atunci stăpânul, fiind stăpân absolut, ar avea dreptul să dispună de fondurile cu care l-a „cumpărat" pe sclav. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, New York, Oxford University Press, 1948, p. 175.

3 Referitor la importanța proprietății de sine şi a libertății voinței, ca fundament pentru actuala doctrină juridică, ce interzice impunerea forțată a executării anumitor acțiuni în vederea respectării contractelor de servicii personale, a se vedea John Norton Pomeroy, Jr., şi John C. Mann, *A Treatise on the Specific Performances of Contracts*, 3rd ed., Albany, N.Y., Banks, 1926, sec. 310, p. 683.

4 A.W.B. Simpson, „The Penal Bond With Conditional Defeasance", *Law Quarterly Review*, July 1966, pp. 392-422.

5 Ibid., p. 415.

6 Ibid., p. 411.

7 Pentru o critică dezvoltată a conceptului de compensație, a se vedea mai jos, pp. 203-6, 238-51, îndeosebi critica lucrării lui Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*.

8 Simpson arată în continuare că, deşi impunerea cu forța a aşa-numitelor „penalități *in terrorem*" private şi stabilite voluntar de părțile contractante, în favoarea „părții căreia i se datorează un anumit serviciu" a dispărut acum, statul şi tribunalele sale însele uzează de această metodă. Astfel, statul şi tribunalele sale şi-au arogat pentru uz propriu metodele de felul acesta, de exemplu prin solicitarea de cauțiuni, eliberarea unor persoane pe bază de cauțiune, sau aplicarea de penalizări pentru sfidarea tribunalului. Simpson, „Penal Bond", p. 420. Bineînțeles că diferența este că aceste penalizări datorate statului sunt unilaterale şi corecitive, mai degrabă decât stabilite în prealabil de comun acord cu debitorul. Nimic din toate acestea nu are menirea de a sugera că tribunalele medievale erau perfecte; în particular, ele refuzau impunerea respectării oricăror contracte referitoare la împrumuturi băneşti cu dobândă, socotindu-le vinovate de „păcatul cametei".

9 Principiul legal roman era că o „promisiune goală" (*nudum pactum*) nu poate constitui baza unei acțiuni legale: *Ex nudo pacto non oritur actio*. Referitor la *nudum pactum* a se vedea John W. Salmond, *Jurisprudence*, ed. a 2-a, Londra, Stvens and Haynes, 1907, p. 318; Pherozeshah N. Daruvala, *The Doctrine of Consideration*, Calcutta, Butterworth, 1914, p. 98; şi Frederick Pollock, *Principles of Contract*, ed. a 12-a, P. Winfield, ed., Londra, Stevens and Sons, 1946, pp. 119-20.

10 Thomas Hobbes, *Leviathan*, pt. 1, chap. 14 (italicele aparțin autorului).

11 În stadiul actual, dreptul contractual este ambiguu cu privire la cazurile de felul acesta. Deşi până de curând promisiunile de acoperire a costurilor de şcolarizare nu erau acționabile în justiție, în prezent este posibil să se decidă recuperarea cu forța de la bunic a costurilor suportate datorită anticipării nepotului că promisiunea va fi respectată. A se vedea Merton Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, Brooklyn, Foundation Press, 1949, pp. 26-27; şi Grant Gilmore, *The Death of Contract*, Columbus, Ohio State University Press, 1974, pp. 59 ff.

12 A se vedea Evers, „Law of Contracts”, pp. 5-6. Pe de altă parte, după cum am văzut mai sus, nepotul nu ar trebui să fie constrâns să-şi îndeplinească serviciile, dacă se răzgândeşte cumva, deoarece aceasta ar fi sclavie silnică. I s-ar impune, totuşi, se îi restituie banii bunicului.

13 Conform sistemului legal mai vechi, acționarea în justiție a vânzătorului de bunuri mobile, sub acuzația de înșelăciune prin garanții false, era, într-adevăr, prin excelență un caz de furt (*tort*), în sensul pe care l-am dat aici acestui termen. James Barr Ames, „The History of Assumpsit”, *Harvard Law Review* 2, no. 1, 15 aprilie 1888, p. 8. Pentru o perspectivă diametral opusă, bazată pe teoria promisiunilor, a se vedea Roscoe Pound, *Jurisprudence*, St. Paul, Minn., West, 1959, pp. 111, 200; şi Oliver Wendell Holmes, Jr., *The Common Law*, Howe ed., Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, 1963, p. 216.

14 F. Regis Noel, „A History of the Bankruptcy Clause of the Constitution of the United States of America”, Washington, disertație de doctorat, Catholic University of America, 1920, pp. 187, 191. Noel continuă prin a afirma că drepturile creditorului trebuie să treacă în urma „politicilor publice”, a „binelui comun” şi a „drepturilor de maximă importanță ale comunității”, indiferent ce vor fi însemnând acestea. Citat de Lawrence H. White, „Bankruptcy and Risk”, manuscris nepublicat, p. 13.

15 Îi datorez acest exemplu dr. Walter Block.

16 Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, p. 159. Referitor la consecințele absurde ale actualei teorii a contractelor, respectiv la punerea în discuție a validității iertării voluntare, a se vedea Gilmore, *The Death of Contract*, p. 33.

17 După cum afirmă Rousseau, „Chiar dacă un om se poate aliena pe sine însuşi, el nu-şi poate aliena copiii. Ei s-au născut liberi, libertatea lor le aparține şi nimeni în afară de ei nu are dreptul să dispună de ea… deoarece a priva pe altul de libertate este contrar ordinii naturale şi reprezintă o extensie abuzivă a drepturilor tatălui.” Rousseau, în Barker, ed., *Social Contract*, pp. 174-75. Cu patruzeci de ani înaintea lui Rousseau, la începutul anilor 1720, autorii englezi liberali John Trenchard şi Thomas Gordon, în *Cato's Letters* – care au avut o largă influență în formarea mentalității coloniilor americane – scriau după cum urmează:

„Toți oamenii se nasc liberi; libertatea este un cadou pe care îl primesc de la Însuşi Dumnezeu; ei nu pot renunța la libertatea lor prin consimțământ, deşi este posibil să o piardă comițând delicte. Nimeni nu poate… renunța la viața şi libertățile, religia sau proprietățile ce revin posterității sale, care se va naşte la fel de liberă cum s-a născut şi el – şi nu va putea fi nicicând hotărnicită de această înțelegere rea şi ridicolă.”

Cato's Letters, no. 59, în D.L. Jacobson, ed., *The English Libertarian Heritage*, Indianapolis, Indiana, Bobbs-Merrill, 1965, p. 108.

18 Actuala cerință să existe o „considerație” pentru ca o promisiune să fie susceptibilă de impunere cu forța legii reprezintă o inserție filosofic neclarificată a principiului transferului de titluri, în legea contractelor. A se vedea [148] Edward Jenks, *The History of the Doctrine of Consideration in English Law*, Londra, C.J. Clay and Sons, 1892, cap. 3. Contractele, înțelese ca promisiuni susceptibile de a fi impuse cu forța, au pătruns în dreptul englez pe calea dreptului canonic al Bisericii şi al dreptului comercial cutumiar, precum şi, după cucerirea normandă, pe calea doctrinei aşa numitului *assumpsit*. *Assumpsit* impunea cu forța respectarea unor „promisiuni”, chipurile implicite, de pildă ale unor hangii şi căruțaşi obişnuiți, de a accepta clienți. Referitor la *assumpsit* a se vedea Jenks, *History of Doctrine of Consideration*, pp. 124-25; şi James Barr Ames, „History of Assumpsit”, în *Selected Readings on the Law of Contracts*, New York, Macmillan, 1931, pp. 37-40.

Dreptul englez dinaintea cuceririi normande funcționa pe baza drepturilor de proprietate şi a transferurilor de titluri. În esență, toate datoriile erau considerate o cauțiune pentru o anumită mulțime de bunuri mobiliare. O problemă care se ridică în cazul acestui aranjament este că oamenii nu se pot înțelege *acum* să asigneze titluri asupra unor bunuri [disponibile] la date viitoare; drept urmare, creditorii nu aveau o legătură cu bunurile viitoare ale debitorilor, dacă aceştia din urmă nu aveau bani să plătească la scadență. Mai mult, accentul pus exclusiv pe *deținerea fizică* a proprietății respective însemna că noțiunea de „titlu” de proprietate era deosebit de defectuoasă în Anglia dinaintea cuceririi normande. Asfel, după ce se încheia un contract de vânzare, vânzătorul nu avea dreptul, conform concepției acestea, să acționeze în justiție pentru obținerea prețului bănesc (deoarece acest preț nu reprezentase o posesiune tangibilă anterioară a vânzătorului şi, de aceea, nu putea fi privit ca o cauțiune), deşi cumpărătorul putea iniția o acțiune pentru livrarea bunurilor. Aceste deficiențe primitive ale teoriei contractelor dinaintea cuceririi explică, în parte, de ce a putut câştiga teren modelul promisiunilor. Dar a se vedea şi declinul obligațiunilor penale descris mai sus, pp. 139-40. A se vedea Robert L. Henry, *Contracts in the Local Courts of Medieval England*, Londra, Longmans, Green, 1926, pp. 238-41, 245. A se vedea de asemenea Jenks, *History of the Doctrine of Consideration*, pp. 115-18; Frederick Pollock, „Contracts”, *Encyclopedia Britannica*, ed. a 14-a, 1929, vol. 6, pp. 339-40; Ames, „The History of Assumpsit”, pp. 55-57; Ferson, *The Rational Basis of Contracts*, p. 121; şi îndeosebi Evers, „Law of Contracts”, pp. 1-2.

Pentru diverse perspective asupra datoriilor similare cu cea din Anglia dinaintea cucerurii normande, provenite din alte culturi, a se vedea Max Gluckman, *The Ideas in Barotse Jurisprudence*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1965, pp. 177, 182-83, 198; John D. Mayne, *Treatise on Hindu Law and Usage*, ed. a 11-a, N.C. Aiyar, ed., Madras, Higginbothams, 1953, pp. 395-447; Daruvala, *The Doctrine of Consideration*, p. 270; şi E. Allan Farnsworth, „The Past of Promise: An Historical Introduction to Contract”, *Columbia Law Review* 69, no. 4, aprilie 1969, p. 587.

Immanuel Kant, spre deosebire de numeroşi filosofi utilitarişti şi pragmatici, a încercat să deducă teoria contractului pe temeiul transferurilor, mai degrabă decât pe acela al promisiunilor. Immanuel Kant, *The Philosophy of Law: An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*, Edinburgh, T. and T.

Clark, 1887, p. 101. Din nefericire, însă, poziția lui Kant are două neajunsuri majore. În primul rând, el presupune că transferurile voluntare de proprietate trebuie să se desfăşoare într-un cadru aliniat la voința generală a societății civile. Dar libera alegere şi o asemenea aliniere civică sunt inerent contradictorii. Iar în al doilea rând, Kant a subliniat că, pentru a fi voluntare, contractele trebuie să se bazeze pe acordul stărilor mentale subiective ale părților contractante. Dar cum pot tribunalele să determine stările mentale subiective ale părților contractante? Pentru o teorie liberală a contractelor este cu mult mai bine să se afirme că, dacă două părți acționează în vederea transferului unor titluri şi nici una dintre ele nu este supusă vreunei violențe fizice, atunci contractul se dovedeşte prin aceasta a fi voluntar, consensual şi valid. Pe scurt, consimțământul ambelor părți se determină prin observarea acțiunilor în condiții non-coercitive. A se vedea *Hallock v. Commercial Insurance Co.,* 26 N.J.L. 268, 1857; William Anson, *Principles of the English Law of Contract*, ed. a 2-a, 1882, p. 13; şi Samuel Williston, „Mutual Assent in the Formation of Contracts", *Selected Readings on the Law of Contracts*, New York, Macmillan, 1931, pp. 119-27.

20. Situațiile limită

Se afirmă adesea că existența situațiilor extreme, sau limită, demonstrează invaliditatea oricărei teorii a drepturilor de proprietate absolute, sau chiar a oricăror drepturi absolute la proprietatea de sine (*selfownerhip*). Se spune că, deoarece orice teorie a drepturilor individuale pare să se prăbuşească, sau funcționează nesatisfăcător în asemenea situații (din fericire rare), urmează că nu poate exista nici un fel de concept de drepturi inviolabile. Într-o situație limită tipică, de exemplu, să spunem că există opt locuri într-o barcă de salvare de pe un vapor care se scufundă şi că există mai mult de opt oameni care doresc să fie salvați. Aşadar, cine va decide, în acest caz, cine trebuie să fie salvat şi cine trebuie să moară? Şi ce se întâmplă atunci cu dreptul la proprietatea de sine, sau, cum îl numesc anumiți oameni, „dreptul la viață"? („Dreptul la viață" reprezintă o exprimare greşită, deoarece ar putea sugera faptul că „dreptul la viață" al lui A poate implica în mod justificat violarea vieții şi a proprietății altcuiva, adică a „dreptului la viață" al lui B şi a prelungirilor sale logice. Un „drept la proprietate de sine" atât pentru A cât şi pentru B permite evitarea acestui tip de confuzii.)

În primul rând, o situație limită nu constituie în nici un caz un test potrivit pentru o teorie a drepturilor, sau a oricărei teorii morale, indiferent care ar fi ea. Problemele care afectează o teorie morală în astfel de situații extreme nu invalidează teoria pentru

situațiile normale. În toate sferele teoriei morale noi încercăm să configurăm o etică pentru om, bazată pe natura sa şi a lumii – adică exact pe natura normală, pentru viață așa cum este ea de obicei – şi nu pentru situații rare şi anormale. Tocmai de aceea un înțelept adagiu al dreptului ne spune că „din cazurile dificile se nasc legi rele". Noi urmărim să configurăm o etică pentru felul cum trăiesc oamenii în general în lume; la urma urmelor, nu ne interesează să configurăm o etică pentru situațiile rare, extreme şi care *nu* apar în mod curent.[1]

Pentru a ilustra cele spuse, haideți să considerăm un exemplu din afara sferei drepturilor de proprietate (şi în general a drepturilor), [un exemplu] din cadrul [150] valorilor etice obişnuite. Majoritatea oamenilor ar accepta principiul conform căruia „este moral ca un părinte să-şi salveze copilul de la înec". Dar, în acest caz, scepticul nostru axat pe situații limită ar lansa numaidecât următoarea provocare: „Aha, dar să presupunem că doi dintre copiii dumneavoastră se înecă şi nu puteți salva decât unul. Pe care l-ați alege? Şi oare faptul că *trebuie* să lăsați să moară un copil nu neagă însuşi principiul că *ar trebui* să vă salvați copilul care se înecă?" Nu cred că există mulți moralişti care ar renunța să profeseze dezirabilitatea, sau principiul că trebuie să ne salvăm propriul copil, pentru că nu poate fi aplicat într-o astfel de situație limită. Or, de ce trebuie situațiile limită să ocupe un loc diferit în sfera drepturilor?

Într-o situație limită, este adevărat, s-ar părea că avem un război al tuturor împotriva tuturor şi – la prima vedere – pare să nu existe nici o cale de a aplica teoria noastră a proprietății de sine, sau a drepturilor de proprietate. Dar, în exemplul citat, motivul este că până acum dreptul de proprietate a fost greşit definit. Într-adevăr, întrebarea cheie este: *cine deține* barca de salvare? Dacă proprietarul bărcii, sau reprezentantul său (de exemplu căpitanul navei maritime) a murit în naufragiu *şi* dacă nu a stabilit dinaintea naufragiului reguli de alocare a locurilor într-o asemenea criză[2], atunci barca de salvare poate fi considerată – cel puțin temporar, pe durata situației de urgență – abandonată şi, de aceea, *neaflată în proprietatea nimănui*. În acest moment intră în joc regulile noastre pentru proprietatea care nu aparține nimănui: anume, că resursele care nu aparțin nimănui devin proprietatea primilor oameni care le iau în posesie. Pe scurt, conform teoriei noastre, primii opt oameni care ajung la barcă sunt „proprietarii" legitimi şi utilizatorii bărcii. Prin urmare, oricine i-ar arunca pe ei din barcă devine autorul unui act de agresiune, încălcând dreptul de proprietate al utilizatorului originar (*homesteaderului*) pe care îl aruncă afară din barcă. După ce se întoarce pe uscat, aşadar, agresorul devine susceptibil de urmărire în justiție, pentru actul său de încălcare a unui drept de proprietate (şi, eventual, pentru uciderea persoanei pe care a expulzat-o din barca de salvare.)

Oare principiul acesta de *homesteading* sancționează o precipitare nebunească asupra bărcii de salvare? O precipitare poate, dar trebuie să arătăm că ea nu trebuie, bineînțeles, să fie violentă, deoarece orice fel de forță fizică întrebuințată împotriva altora, pentru a-i împiedica pe aceştia de la apropriere originară (*homesteading*), reprezintă un atac criminal împotriva lor, iar agresiunea nu poate fi întrebuințată pentru a stabili un drept de apropriere originară (exact la fel cum un potențial apropriator originar nu poate întrebuința forța pentru a împiedica pe altcineva să ajungă primul la un anumit teren).

Celor care consideră că un asemenea principiu de homesteading este deosebit de aspru le putem răspunde (a) că *deja* ne aflăm într-o situaţie intolerabil de aspră şi, din fericire, rară, în care nici o soluţie nu va fi omenoasă sau liniştitoare; şi (b) că orice *alt* principu de alocare ar fi cu adevărat [151] intolerabil. Străvechiul principu „mai întâi femeile şi copiii" este, desigur, moralmente intolerabil; conform cărui principiu al dreptăţii ar avea bărbaţii drepturi mai reduse la viaţă, sau proprietate de sine, decât femeile sau copiii? Acelaşi lucru se poate spune despre ideea că minţile „superioare" trebuie salvate pe seama celor inferioare; în afară de obiecţia insurmontabilă că nu ştim *cine* va decide cine este superior sau inferior şi pe baza cărui criteriu, această perspectivă implică ideea că cei superiori ar avea dreptul să trăiască pe seama celor „inferiori", iar aceasta încalcă principiul egalităţii în drepturi, făcând imposibilă orice etică a întregii omeniri.[3]

Un rezultat mult mai limpede se obţine în cazul bărcii de salvare atunci când proprietarul sau reprezentanţii săi supravieţuiesc, sau au stabilit dinainte reguli de alocare. Într-adevăr, în cazul acesta teoria noastră ne spune că *dreptul* de a aloca spaţii în barca de salvare aparţine proprietarului bărcii. El poate alege să efectueze alocarea în diverse moduri: fie pe baza regulii „primul venit, primul servit", fie a regulii „mai întâi femeile şi copiii", fie altfel. Dar, cu toate că putem să nu fim de acord asupra moralităţii criteriilor sale, trebuie să-i recunoaştem *dreptul* de a face alocarea oricum doreşte. Din nou, orice amestec forţat în modul de alocare al unui astfel de proprietar, de pildă prin aruncarea [peste bord a] oamenilor din locurile care le-au fost alocate, este cel puţin un act de invazie a unui drept de proprietate, pentru care agresorul poate fi respins pe loc, iar ulterior poate fi urmărit în justiţie. Astfel, teoria noastră, a drepturilor absolute de proprietate, oferă cea mai satisfăcătoare, sau cel puţin cea mai puţin nesatisfăcătoare soluţie la tragica problemă a bărcii de salvare.

O versiune încă şi mai dramatică a problemei „bărcii de salvare", una în care nu se pune problema proprietăţii anterioare a cuiva asupra ei, survine atunci când (pentru a cita un exemplu menţionat de profesorul Eric Mack) doi naufragiaţi se bat pentru o scândură, care nu-l poate susţine decât pe unul dintre ei. Oare conceptele [152] de agresiune şi de drepturi de proprietate se aplică şi aici? Da, pentru că intervine, din nou, principiul nostru de *homesteading* al drepturilor de proprietate, adică primul om care ajunge la scândură devine, în situaţia dată, proprietarul ei; iar dacă al doilea om îl dă la o parte, acesta din urmă este cel puţin un violator al drepturilor de proprietate ale celui dintâi şi poate chiar deveni susceptibil de urmărire în justiţie pentru crimă. Evident, nici una dintre persoane nu poate întrebuinţa forţa fizică împotriva celeilalte pentru a o împiedica să ajungă la scândură, deoarece ar fi un act de agresiune fizică împotriva persoanei acesteia din urmă.[4]

Se poate obiecta la teoria noastră după cum urmează: că o teorie a drepturilor de proprietate, sau chiar a proprietăţii de sine, este derivabilă din condiţiile în care omul supravieţuieşte şi înfloreşte în această lume şi că, de aceea, în acest fel de situaţii extreme, în care omul se confruntă cu o alegere între a se salva pe sine însuşi şi a încălca drepturile de proprietate ale posesorului bărcii de salvare (sau, ca în exemplul de mai sus, ale „apropriatorului originar" al bărcii), este ridicol să îi pretindem să îşi sacrifice viaţa în numele unui principiu abstract al drepturilor de proprietate. Datorită acestui tip de consideraţii, numeroşi liberali, care altminteri cred în drepturile de proprietate, le slăbesc

în mod dramatic în numele unui argument „contextualist”. Conform acestuia, dată fiind o alegere [de făcut] între viața proprie şi agresiunea împotriva proprietății, sau chiar a vieții altcuiva, este moral ca omul să comită agresiunea *şi*, prin urmare, în astfel de situații, drepturile de proprietate încetează de a mai exista. Eroarea pe care o comit aici liberalii „contextualişti” este de a confunda întrebarea cu privire la statutul *moral* al acțiunilor unei persoane, într-o situație tragică de felul acesta, cu întrebarea complet diferită dacă aproprierea prin forță de către el a bărcii de salvare sau a scândurii constituie o încălcare a drepturilor de proprietate ale altcuiva. Într-adevăr, atunci când construim o teorie a libertății şi a proprietății, adică o „etică” politică, nu ne preocupă toate principiile moralității *personale*. Nu ne procupă aici dacă este sau nu moral să mintă cineva, să fie o persoană cumsecade, să-şi dezvolte facultățile, sau să fie rău sau bun față de vecinii săi. În cadrul acestui tip de discuție nu ne preocupă decât probleme de „etică politică”, aşa cum sunt rolul care este propriu violenței, sfera drepturilor, sau definițiile criminalității şi a agresiunii. Dacă este sau nu moral sau imoral ca „Smith” – individul exclus de către proprietar de pe scândură, sau din barca de salvare – să forțeze pe altcineva să iasă din barcă, sau dacă *ar trebui* ca el să moară eroic, mai degrabă decât să facă aceasta, nu ne preocupă – şi nu reprezintă o preocupare proprie nici unei teorii a eticii politice.[5]

[153] Chestiunea fundamentală, *chiar dacă* liberalul contextualist ar spune că, dat fiind acest context tragic, Smith *ar trebui* să arunce pe cineva afară din barca de salvare pentru a-şi salva viața, este că [în cazul acesta] Smith *încă* ar comite cel puțin o încălcare a drepturilor de proprietate – şi probabil şi o crimă, împotriva persoanei aruncate afară. Aşa încât chiar dacă cineva spune că *ar trebui* să încerce să-şi salveze viața, căutând să-şi asigure cu forța un loc în barca de salvare, el încă este, din perspectiva noastră, susceptibil de urmărire în justiție, ca delicvent şi violator al drepturilor de proprietate – şi poate şi ca ucigaş. După ce ar fi condamnat, i-ar reveni proprietarului bărcii de salvare, sau urmaşului persoanei aruncate afară de Smith, *dreptul* de a-l ierta pe acesta, datorită circumstanțelor neobişnuite; dar ei ar avea *şi* dreptul de a *nu*-l ierta pe Smith, şi de a pune în practică toată forța dreptului lor legal de a pedepsi. Repetăm încă o dată că, în cadrul acestei teorii, nu ne preocupă decât drepturile care intervin în cazul dat, *nu* şi dacă o persoană alege voluntar să-şi exercite aceste drepturi sau nu. Din perspectiva noastră, posesorul proprietății sau moştenitorul celui ucis ar avea dreptul să-l acționeze în justiție pe agresor şi să-i aplice acestuia pedeapsa cuvenită. Eroarea contextualiştilor este de a confunda considerațiile de moralitate individuală, sau personală (ce ar trebui să facă Smith?), cu problema drepturilor existente în acest caz. Dreptul la proprietate continuă, prin urmare, să fie absolut, chiar şi în tragica situație a bărcii de salvare.

Mai mult, dacă Jones, proprietarul bărcii de salvare, este agresat de către Smith şi are dreptul să-l urmărească ulterior pe acesta în justiție, el are prin urmare şi dreptul de a utiliza forța pentru respingerea pe loc a agresiunii lui Smith. Dacă Smith ar încerca să utilizeze forța pentru a elibera un loc de pe barca de salvare, atunci cu siguranță că Jones, sau agentul de apărare angajat de el, ar avea dreptul să utilizeze forța fizică pentru a respinge acțiunea de invazie a lui Smith.[6]

Pentru a rezuma modul de aplicare al teoriei noastre la situații extreme, dacă un om comite o agresiune împotriva persoanei sau a proprietății altuia pentru a-şi salva viața,

este posibil ca el să acționeze sau nu moral făcând aceasta. Aceasta nu ne preocupă în mod deosebit în această lucrare. Indiferent dacă acțiunea sa este morală sau imorală, după un criteriu sau altul, el este oricum un delicvent, agresor al proprietății altuia, iar victima are dreptul de a respinge cu forța această agresiune şi de a-l urmări ulterior pe agresor în justiție, pentru delictul său.

---

1 O observație pragmatică în legătură cu raritatea situațiilor limită este că, după cum se ştie din ştiința economică, un regim al drepturilor de proprietate şi o economie de piață liberă ar duce la un *minimum* de „situații limită" – un minimum de situații în care două sau mai multe persoane se bat pentru o resursă rară necesară supraviețuirii. O economie bazată pe drepturi de proprietate şi pe piața liberă ridică nivelul de trai al tuturor persoanelor, diversificând în permanență sfera şi gama alegerilor pe care le fac ele, armonizând, prin aceasta, libertatea şi abundența – şi făcând ca asemenea situații extreme să devină cât este omeneşte cu putință de neglijabile. Dar trebuie să recunoaştem că acest tip de argument utilitarist nu răspunde pe deplin întrebărilor referitoare la drepturi şi la dreptate. Pentru un protest sardonic împotriva utilizării unor exemple cu totul anormale în filosofia morală, a se vedea G.E.M. Anscombe, „Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?", *The Listener*, 14 februarie, 1957, p. 267.

2 Dacă *a stabilit* astfel de reguli în avans, atunci ele trebuie să fie aplicate pentru a decide asupra utilizării proprietății sale (barca de salvare). Îi datorez această observație D-lui Williamson M. Evers.

3 În 1884, un tribunal britanic a respins o pledoarie bazată pe „necesitate", prin care avocatul apărării a încercat să justifice asasinarea şi canibalismul cărora le căzuse victimă un băiat naufragiat, făptaşi fiind unii dintre tovarăşii săi adulți. Judecătorul, în persoana Lordului Coleridge, a întrebat:

„Cine să constate, oare, o asemenea necesitate? Cu ce unitate se va măsura, oare, valoarea comparativă a vieților? Să fie oare vorba despre forța intelectului, sau despre ce? Este limpede că acest principiu lasă determinarea necesității în seama celui care va profita de ea, în vederea justificării luării deliberate a vieții altuia, pentru a şi-o salva pe a lui însuşi."

The Queen v. Dudley and Stephens, 14 Q.B.D. 273 (1884), citat în John a Robertson, „Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: A Legal Analysis", *Stanford Law Review*, ianuarie 1975, p. 241. Pe de altă parte, într-un caz prealabil survenit în Pennsylvania, *United States v. Holmes* din 1842, tribunalul a propus justificarea uciderii oamenilor dintr-o barcă de salvare, dacă victimele erau alese „printr-o procedură echitabilă, cum ar fi tragerea la sorți." De ce ar trebui să fie considerat norocul orb deosebit de „echitabil" nu s-a explicat în mod adecvat. 26 F. Cas. 360 (No. 15.383) (C.C.E.D. Pa. 1842). A se vedea ibid., pp. 240-41, 243n. Pentru o discuție interesantă, dar inconcludentă, care se bazează în mod clar pe aceste două cazuri, a se vedea Lon L. Fuller, „The Case of the Speluncean Explorers", *Harvard Law Review*, februarie 1949, pp. 616-45.

4 Pentru o critică a tipului de „contextualism” întrebuințat de către Mack în acest exemplu a se vedea imediat mai jos. Cf. Eric Mack, „Individualism, Rights, and the Open Society”, în Tibor Machan, ed., *The Libertarian Alternative*, Chicago, Nelson-Hall, 1974, pp. 29-31.

5 Mai mult, exemplul lui Eric Mack nu demonstrează că există un conflict necesar între drepturile de proprietate şi principiile morale. Conflictul din exemplul său este între drepturile de proprietate şi injoncțiunile prudenței, sau ale interesului propriu. Dar interesul propriu nu este dominant în cadrul moralității decât dacă adoptăm egoismul moral, aşa cum face, într-adevăr, profesorul Mack, dar această teorie morală nu este singura posibilă. [N.tr.: Acest remarcabil comentariu arată că, pentru Murray N. Rothbard, o reconciliere generală între drepturile de proprietate şi principiile morale presupune respingerea egoismului moral, evident înțeles din perspectiva secularizată, a lumii acesteia. Pentru o pledoarie economică în favoarea „altruismului ideologic” ca fundament al oricărui avans civilizațional, cf. şi J.R. Hummel, „National Goods Versus Public Goods: Defence, Disarmament and Free Riders”, *Revew of Austrian Economics*, vol. 4, 1990, pp. 88-122.]

6 Profesorul Herbert Morris adoptă o perspectivă similară asupra drepturilor. Vorbind despre conceptul de drepturi în general, mai degrabă decât doar de situațiile limită, Morris apără ideea că drepturile trebuie să fie absolute, nu doar o presumpție *prima facie*; în acele cazuri în care poate că ar fi posibil, dintr-un punct personal de vedere, să fie considerată morală încălcarea drepturilor altuia, faptul care trebuie accentuat este că drepturile acelei persoane sunt totuşi *încălcate* şi că această încălcare este prin urmare, susceptibilă de pedeapsă. A se vedea Herbert Morris, „Persons and Punishment”, *The Monist*, Octombrie 1968, pp. 475-501, îndeosebi pp. 497ff.

21. „Drepturile” animalelor

A devenit în ultima vreme tot mai la modă să se extindă conceptul de drepturi de la ființele umane la animale – şi să se afirme că, deoarece animalele au toate drepturile oamenilor, este impermisibil ca ele să fie omorâte sau mâncate, adică nici un om nu are dreptul să le trateze astfel.

Bineînțeles că această poziție se loveşte de multe dificultăți, inclusiv aceea de a găsi un criteriu pentru a stabili *care* animale, sau ființe vii, să fie incluse în sfera drepturilor – şi care să fie lăsate în afara ei. (De exemplu, nu există mulți analişti care să meargă atât de departe ca Albert Schweitzer, care contestă dreptul oricui de a călca pe un gândac.) Iar dacă teoria ar fi extinsă şi mai departe, de la ființele vii conştiente la *toate* ființele vii, cum ar fi bacteriile sau plantele, atunci foarte curând omenirea s-ar stinge.

Dar eroarea de bază implicată în teoria drepturilor animalelor este mai fundamentală şi cu bătaie mai lungă[1]. Într-adevăr, afirmarea drepturilor omului nu este, riguros vorbind, de natură doar emoțională; indivizii posedă drepturi *nu* pentru că avem „sentimentul" că ar trebui să le posede, ci datorită unei cercetări raționale a naturii omului şi a universului. Pe scurt, omul are drepturi deoarece ele sunt drepturi *naturale*. Ele se bazează pe natura omului: pe capacitatea persoanei umane de a face alegeri conştiente, pe necesitatea pentru ea de a-şi întrebuința mintea şi energia în vederea adoptării unor obiective şi a unor valori, a cercetării lumii înconjurătoare, a urmăririi obiectivelor sale pentru a supraviețui şi a prospera, pe capacitatea sa de a comunica şi de a interacționa cu alte ființe umane şi de a participa la diviziunea muncii. Pe scurt, omul este un animal rațional şi social. Nici un alt animal şi nici o altă ființă nu posedă această capacitate de a raționa, de a face alegeri conştiente, de a-şi transforma mediul pentru a prospera, sau de a colabora în mod conştient în societate şi la diviziunea muncii.

Astfel, deşi drepturile naturale sunt, după cum am subliniat, absolute, există un *anumit* sens în care ele sunt relative: ele se referă exclusiv *la specia om*. O etică umană bazată pe drepturi înseamnă tocmai aceasta; o etică pentru toți oamenii, indiferent de rasă, crez, culoare sau sex, dar numai pentru specia om. Relatarea biblică arăta corect că omului îi era „dată" – sau, în limbajul [156] legii naturale putem spune că „posedă" – stăpânire asupra tuturor speciilor pământului. Legea naturală este, în mod necesar, legată de specie.

Mai mult, faptul că din natura lumii face parte conceptul de etică a speciei se poate vedea din contemplarea activităților celorlalte specii naturale. Este mai mult decât o glumă să se observe că, la urma urmelor, *animalele* nu respectă „drepturile" altor animale; este în firea lumii şi a tuturor speciilor naturale ca ele să trăiască prin mâncarea altor specii. Supraviețuirea unei specii printre alte specii este o chestiune de luptă pe viață şi pe moarte. Evident că ar fi absurd să spunem că lupul e „rău" pentru că el subzistă prin devorarea şi „agresarea" mieilor, a puilor de găină, etc. Lupul nu este o ființă rea, care „comite agresiuni" împotriva altor specii; el nu face decât să se conformeze legii sale naturale, care îi reglementează condițiile de supraviețuire. La fel stau lucrurile şi pentru om. Este la fel de absurd să se spună că omul „comite agresiuni" împotriva vitelor şi a lupilor, pe cât este să se spună că lupul „comite agresiuni" împotriva oilor. În plus, dacă un lup atacă un om şi acesta omoară lupul, ar fi absurd să se spună că lupul este un „agresor ticălos", sau că lupul a fost „pedepsit" pentru „delictul" comis. Dar acestea ar fi implicațiile extinderii eticii drepturilor naturale şi asupra animalelor. Orice concept de drepturi, de criminalitate, sau de agresiune, poate fi aplicat *doar* acțiunilor unui om, sau ale unui grup de oameni, împotriva altor ființe umane.

Ce putem spune despre problema „marțienilor"? Dacă s-ar întâmpla vreodată să descoperim ființe de pe alte planete şi să intrăm în contact cu ele, oare s-ar putea spune despre *ele* că au drepturile ființelor umane? Aceasta ar depinde de natura lor. Dacă ipoteticii noştri „marțieni" ar fi ca ființele umane – conştienți, raționali, capabili să comunice cu noi şi să participe la diviziunea muncii, atunci probabil că şi ei ar avea drepturile rezervate în prezent oamenilor „pământeşti"[2]. Dar să presupunem, pe de altă parte, că marțienii ar avea şi caracteristicile sau natura legendarului vampir şi n-ar putea supraviețui decât hrănindu-se cu sânge omenesc. În cazul acesta, indiferent de inteligența

lor, marţienii ar fi duşmanii noştri de moarte şi n-am putea considera că lor li se cuvin drepturile omeneşti. Duşmani de moarte, să repetăm, nu deoarece ar fi nişte agresori ticăloşi, ci datorită nevoilor şi necesităţilor naturii lor, care s-ar izbi în mod inevitabil de nevoile şi necesităţile naturii noastre.

De fapt, există o anumită justificare a adagiului popular conform căruia „vom recunoaşte drepturile animalelor îndată ce animalele le vor revendica". Faptul că, evident, animalele *nu* îşi pot solicita „drepturile" ţine de [157] natura lor şi constituie o parte a motivului pentru care este limpede că ele nu sunt echivalente cu oamenii şi nu posedă drepturile fiinţelor umane[3]. Şi dacă de va obiecta că nici copiii mici nu-şi pot solicita drepturile, răspunsul este, evident, că bebeluşii sunt viitori oameni adulţi, în vreme ce animalele evident că nu sunt[4].

---

1 Pentru un atac împotriva presupuselor drepturi ale animalelor a se vedea Peter Geatch, *Providence and Evil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 79-80; şi Peter Geatch, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 19.

2 Cf. sumara discuţie a omului şi a creaturilor comparabile cu el în John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, Collier-Macmillan, 1965, p. 291.

3 Referitor la legătura între utilizarea limbajului şi specia umană, a se vedea Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1958, vol. 2, pp. xi, 223.

4 Aşadar, una dintre erorile fundamentale ale adepţilor „drepturilor animalelor" constă în eşecul lor de a identifica – sau măcar de a *încerca* să identifice – *natura* specifică a speciei om şi, pornind de aici, diferenţele dintre oameni şi celelalte specii. Neajungând să raţioneze în aceşti termeni, ei rămân pe nisipurile mişcătoare ale sentimentelor subiective. A se vedea Tibor R. Machan, *Human Rights and Human Liberties*, Chicago, Nelson-Hall, 1975, pp. 202-3, 241, 245ff., 256, 292. Pentru o critică a confuziei făcute de adepţii drepturilor animalelor între bebeluşi şi animale, a se vedea R.G. Frey, *Interests and Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 22ff. Cartea lui Frey reprezintă o binevenită critică recentă a modei drepturilor animalelor în filosofie.

22. Natura statului

În această carte am dezvoltat până aici o teorie a drepturilor la libertate şi la proprietate şi am schiţat codul legal care ar fi necesar pentru a apăra aceste drepturi. Dar ce putem spune despre guverne, despre stat? Care este rolul adecvat al acestora, dacă există vreunul? Majoritatea oamenilor, care include majoritatea politologilor, consideră că, odată ce se admite importanţa *vreunei activităţi luate în parte* a statului, cum ar fi

furnizarea unui cod legal, sau chiar necesitatea ei vitală, s-a admis *ipso facto* însăşi necesitatea statului ca atare. Este adevărat că statul prestează multe funcţii importante şi necesare: de la furnizarea de lege până la oferta de servicii poliţieneşti şi de pompieri, de la construcţia şi întreţinerea străzilor până la serviciile poştale. Dar toate acestea nu demonstrează câtuşi de puţin că *doar* statul poate presta asemenea funcţii, sau cel puţin, că le-ar presta măcar la standarde acceptabile.

Să presupunem, de pildă, că într-o anumită zonă există multe magazine de pepene galben, care rivalizează între ele. Unul dintre comercianţii de pepene galben, Smith, începe deodată să întrebuinţeze violenţa pentru a-şi elimina toţi rivalii din zonă; aşadar el a întrebuinţat violenţa pentru a institui un monopol coercitiv al vânzării de pepene galben într-o zonă teritorială dată. Rezultă de aici că utilizarea violenţei de către Smith, în vederea instituirii şi a menţinerii monopolului său, era *esenţială* livrării de pepene galben în acea zonă? Cu siguranţă că nu, fiindcă există rivali, atât actuali cât şi potenţiali, [gata să livreze pepeni] în cazul în care Smith ar slăbi la un moment dat folosirea violenţei şi ameninţarea cu aceasta; mai mult, teoria economică demonstrează că Smith, în calitate de monopolist coercitiv, va tinde să îşi presteze serviciile necorespunzător şi ineficient. Protejat de competiţie prin întrebuinţarea violenţei, Smith îşi poate permite să-şi îndeplinească serviciile într-un mod costisitor şi ineficient, deoarece consumatorii sunt lipsiţi de orice gamă posibilă de opţiuni alternative.[1] Mai mult, dacă s-ar ivi un grup care să militeze pentru abolirea monopolului coercitiv al lui Smith, ar exista foarte puţini protestatari atât de temerari încât să-i acuze pe aceşti aboliţionişti că doresc să-i lipsească pe consumatori de mult apreciaţii lor pepeni galbeni.

Şi cu toate acestea, statul nu este altceva decât ipoteticul nostru Smith, la o scară gigantică şi atotcuprinzătoare. Pe întregul parcurs al istoriei, diverse grupuri de oameni autointitulate „guvernul" sau „statul" au încercat, de obicei cu succes, să dobândească monopolul coercitiv al înălţimilor care domină [162] economia şi societatea. În particular, statul şi-a arogat pentru sine un monopol coercitiv asupra poliţiei şi a serviciilor militare, asupra furnizării legilor şi a deciziilor judecătoreşti, asupra baterii de monedă şi a puterii de a crea bani, asupra pământului nefolosit („domeniul public"), a străzilor şi a şoselelor, a râurilor şi a apelor teritoriale şi asupra mijloacelor de livrare a trimiterilor poştale. Controlul solului şi al transportului este o venerabilă şi excelentă metodă de asigurare a controlului de ansamblu asupra unei societăţi; în multe ţări, şoselele şi-au făcut apariţia ca un mijloc de a permite cârmuitorilor să-şi deplaseze fără dificultate trupele pe tot teritoriul ţării subjugate. Controlul ofertei de bani este mijlocul de a asigura statului un venit comod şi rapid, iar statul are grijă să se asigure că nici un rival privat nu-i încalcă acest monopol auto-arogat asupra puterii de a contraface (adică de a crea) monedă nouă. Monopolul asupra serviciilor poştale este de multă vreme o metodă comodă pentru ca statul să supravegheze orice posibilă opoziţie nereglementară şi subversivă la adresa stăpânirii sale. În majoritatea epocilor istorice, statul a menţinut, de asemenea, un control strict asupra religiei, de regulă cimentând o alianţă confortabilă, de susţinere mutuală, cu o biserică dominantă: statul garantează puterea şi averea preoţilor, iar biserica inoculează în schimb populaţiei supuse ideea că datoria lor divin proclamată este să asculte de Cezar. Însă acum, când religia şi-a pierdut o mare parte din puterea sa de persuasiune asupra societăţii, statul se arată adesea dispus să lase deoparte religia şi să

se concentreze pe alianțe similare, deşi mai informale, cu intelectuali mai secularizați. În orice caz, statul se bazează pe pârghiile propagandei pentru a-şi convinge supuşii să asculte, sau chiar să-şi preamărească stăpânii.

Dar mai important decât toate celelalte este monopolul suprem, constând în controlul statului asupra utilizării violenței: asupra poliției, a serviciilor armate şi asupra tribunalelor – instanța de putere ultimă în luarea deciziilor cu privire la disputele referitoare la delicte şi contracte. Controlul asupra poliției şi al armatei este deosebit de important pentru impunerea şi asigurarea tuturor celorlalte puteri ale statului, inclusiv a puterii – de maximă importanță – de extragere coercitivă de venituri.

Într-adevăr, există o putere de importanță decisivă inerentă naturii aparatului de stat. *Toate celelalte* persoane şi grupuri din societate (cu excepția criminalilor declarați şi sporadici, aşa ca hoții şi jefuitorii de bănci) îşi obțin venitul lor pe cale voluntară: *fie* prin vânzare de bunuri şi servicii către publicul consumator, *fie* prin cadouri voluntare (de exemplu în virtutea calității de membru într-un grup sau într-o asociație, prin testament sau prin moştenire.) Statul *şi numai statul* îşi obține veniturile prin coerciție şi prin amenințare cu penalizări drastice, în caz că venitul ar întârzia să sosească. Acest tip de coerciție este cunoscut sub numele de „impozitare", deşi în epocile istorice mai puțin înregimentate era cunoscut sub numele de „tribut". Impozitarea este pur şi simplu furt, chiar dacă este furt pe o scară grandioasă şi colosală, pe care nici un criminal recunoscut ca atare n-ar putea spera să o egaleze. Ea este confiscare silnică a proprietății locuitorilor, sau supuşilor statului. [163]

Pentru cititorul sceptic ar fi un exercițiu instructiv să încerce să formuleze o definiție a impozitării care să nu includă şi furtul. Ca şi tâlharul, statul solicită bani practic cu arma la tâmplă; dacă contribuabilul refuză să plătească, bunurile îi sunt confiscate cu forța – şi dacă opune rezistență acestui jaf, el va fi arestat sau, dacă nu încetează să reziste, împuşcat. Este adevărat că apologeții statului susțin că impozitarea este „de fapt" voluntară; o cale simplă dar instructivă de respingere a acestei pretenții este să ne gândim ce s-ar întâmpla dacă statul ar aboli impozitarea şi s-ar limita la simple cereri de contribuții voluntare. Oare îşi imaginează cineva *cu adevărat* că în cuferele statului ar continua să se reverse o cantitate comparabilă cu imensele sale venituri actuale? Este probabil că până şi acei teoreticieni care pretind că pedeapsa nu descurajează niciodată vreo acțiune ar respinge o asemenea afirmație. Marele economist Joseph Schumpeter avea dreptate atunci când observa acid că „teoria care prezintă impozitele prin analogie cu cotizația de la club, sau cu achiziționarea unor servicii, de pildă de la doctor, nu demonstrează decât ce îndepărtată este această parte a ştiințelor sociale de uzanțele intelectului de orientare ştiințifică."[2]

S-a afirmat recent de către economişti că impozitarea este „de fapt" voluntară, deoarece este o metodă pentru ca fiecare să fie sigur că toți ceilalți plătesc pentru un proiect unanim dorit. Se presupune, de pildă, că fiecare persoană dintr-o anumită regiune doreşte ca statul să construiască un baraj; însă dacă A şi B contribuie în mod voluntar la proiect, ei nu pot fi siguri că C şi D nu „se sustrag" de la responsabilitățile lor echivalente. De aceea, toți indivizii – A, B, C, D, etc. – care doresc deopotrivă să contribuie la construcția

barajului, *cad de acord* să se constrângă unii pe alţii prin impozitare. Prin urmare, impozitul nu este *în realitate* coercitiv. Numai că această doctrină conţine o sumedenie de erori.

În primul rând, există contradicţia internă dintre voluntarism şi coerciţie; o coerciţie a tuturor împotriva tuturor nu înseamnă că vreo parte a acestei coerciţii este voluntară. În al doilea rând, chiar dacă presupunem pentru un moment că fiecare individ ar dori să contribuie la baraj, nu există nici o metodă de a garanta că impozitul prelevat de la fiecare om nu depăşeşte suma pe care ar fi dispus să o plătească în mod voluntar, dacă ar contribui toţi ceilalţi. Statul poate preleva 1000 $ de la Jones, chiar dacă acesta n-ar fi fost dispus să plătească mai mult decât 500$. Poblema este că *tocmai* datorită faptului că impozitarea este obligatorie, nu există nici o modalitate de a garanta (aşa cum o face în mod automat piaţa liberă) că partea reprezentată de contribuţia fiecărui om este ceea ce ar fi fost el „în realitate" dispus să plătească. Într-o societate liberă, un consumator care cumpără în mod voluntar un aparat TV cu 200 $ [164] *demonstrează* prin acţiunea sa liber aleasă că aparatul TV valorează pentru el mai mult decât cei 200 $ la care renunţă; pe scurt, el demonstrează că cei 200 $ reprezintă o plată voluntară. Sau încă, membrul unui club dintr-o societate liberă, achitându-şi cotizaţia anuală de 200 $, demonstrează că apreciază beneficiile statutului de membru al clubului la valoarea de cel puţin 200 $. Dar, în cazul impozitării, faptul că un om cedează la ameninţarea cu violenţa nu demonstrează nici un fel de preferinţă voluntară pentru vreunul dintre presupusele beneficii care, chipurile, îi revin.

În al treilea rând, argumentul demonstrează mult prea mult. Într-adevăr, oferta oricărui bun – şi nu doar cea de baraje – poate fi augmentată prin întrebuinţarea braţului fiscal în vederea finanţării. Să presupunem, bunăoară, că într-o anumită ţară s-ar institui prin impozitare Biserica Catolică; Biserica Catolică va fi fără îndoială mai extinsă decât dacă s-ar fi bazat pe contribuţii voluntare; dar se poate oare susţine, pentru acest motiv, că o asemenea instituţie este „în realitate voluntară", deoarece toată lumea doreşte să-i constrângă pe toţi ceilalţi să plătească pentru Biserică, pentru a se asigura că nimeni nu se sustrage de la această „datorie"?

Iar în al patrulea rând, argumentul este pur şi simplu unul mistic. Cum poate cineva să *ştie* dacă „în realitate" toţi ceilalţi îşi plătesc impozitele voluntar, pe baza acestui argument sofistic? Cum rămâne cu acei oameni – ecologiştii, de pildă – care se opun barajelor *per se*? Este contribuţia lor „în realitate" voluntară? Oare plata silită de impozite de la protestanţi sau atei către o Biserică Catolică ar fi *şi ea* „voluntară"? Şi cum rămâne cu numărul aflat în creştere de liberali din societatea noastră, care se opun din principiu oricărei acţiuni guvernamentale? Pe ce cale poate stabili acest argument că plata *de către ei* a impozitelor este „în realitate voluntară". De fapt, existenţa unui singur liberal sau anarhist în ţară este *în sine* suficientă pentru a demola argumentul pentru impozite bazat pe ideea că ele sunt „în realitate voluntare."

Se mai spune, de asemenea, că în cazul statelor democratice acţiunea *de a vota* face ca guvernarea şi toate acţiunile şi puterile ei să fie într-adevăr „voluntare". Din nou, există numeroase erori conţinute în acest argument foarte răspândit. În primul rând, chiar dacă o

majoritate a publicului ar susține fiecare acțiune particulară în parte a cârmuirii, aceasta n-ar fi decât o tiranie a majorității, nicidecum un act voluntar întreprins de toate persoanele din țară. Crima este crimă, furtul este furt, indiferent dacă sunt întreprinse de un om împotriva altuia, sau de un grup, sau chiar de majoritatea populației dintr-o regiune teritorială dată. Faptul că majoritatea poate susține sau trece cu vederea un act de furt nu diminuează esența criminală a actului, sau grava sa nedreptate. Altminteri, ar trebui să spunem, de exemplu, că nici unul dintre evreii asasinați de guvernul nazist democratic ales nu a fost [de fapt] asasinat, ci doar „s-a sinucis în mod voluntar" – aceasta fiind, desigur, implicația grotescă, dar logică, a doctrinei că „democratic înseamnă voluntar". În al doilea rând, într-o republică, prin contrast cu o democrație directă, oamenii nu votează pentru [165] măsuri specifice, ci pentru „reprezentanți" şi pachete de măsuri; după care reprezentanții îşi fac de cap pentru o perioadă fixată de timp. Bineînțeles că ei nu sunt cu adevărat „reprezentativi" din nici un punct de vedere legal, deoarece, într-o societate liberă, „principalul" îşi angajează „agentul" sau reprezentantul în mod individual şi îl poate concedia oricând doreşte.

După cum a scris marele politolog anarhist şi avocat constituțional Lysander Spooner, „ei [funcționarii guvernamentali aleşi] nu sunt nici servitorii, nici agenții, nici avocații, nici reprezentanții noştri…[deoarece] noi nu ne asumăm responsabilitatea pentru acțiunile lor. Dacă un om este servitorul, agentul, sau avocatul meu, eu îmi asum în mod necesar responsibilitatea pentru toate acțiunile lui, întreprinse în limitele puterii pe care i-am încredințat-o. Dacă i-am încredințat, în calitate de agent al meu, fie putere absolută, fie vreo putere oarecare asupra persoanelor şi proprietăților altor oameni decât mine însumi, prin aceasta m-am făcut în mod necesar responsabil față de aceste terțe persoane pentru toate vătămările pe care poate să le provoace lor, câtă vreme acționează în limitele puterii pe care i-am acordat-o eu. Dar nici un individ a cărui persoană sau proprietate poate fi vătămată de acțiunile Congresului [adică ale parlamentului american – n.tr.] nu se poate prezenta la alegătorii individuali, pentru a-i face responsabili de aceste acte ale aşa-zişilor lor agenți sau reprezentanți. Acest fapt dovedeşte că aceşti aşa-zişi agenți ai poporului, sau ai tuturor, nu sunt în realitate agenți ai nimănui."[3]

Mai mult, chiar din propria sa perspectivă, metoda votului nu poate asigura în nici un caz „domnia majorității" – şi cu atât mai puțin susținerea voluntară a guvernului. În SUA, spre exemplu, dintre alegătorii eligibili îşi dau osteneala să voteze mai puțin decât 40%; dintre aceştia, 21% pot vota pentru un candidat şi 19% pentru altul. 21% nu înseamnă în nici un caz majoritatea – şi cu atât mai puțin consimțământul voluntar al tuturor. (Într-un *anumit* sens, cu totul diferit de acela al democrației şi al metodei votului, „majoritatea" susține întotdeauna cârmuirea existentă; vom arăta aceasta mai jos.) Şi în fine, cum se face oare că impozitele sunt prelevate de la toată lumea fără excepție, indiferent dacă oamenii au votat sau nu, sau, în particular, dacă au votat pentru candidatul câştigător? Cum pot abținerea de la vot sau votul pentru candidatul perdant să indice vreun fel de susținere a acțiunilor guvernului ales?

În fine, metoda votului nu demonstrează nici un fel de consimțământ voluntar acordat cârmuirii, nici măcar de către alegătorii înşişi.

După cum a arătat în mod categoric Spooner:

„În realitate, în cazul indivizilor faptul că votează efectiv nu trebuie interpretat ca o dovadă a consimțământului…. Dimpotrivă, trebuie să se țină seama de faptul că, fără a i se fi solicitat vreodată consimțământul, [166] omul constată că se găseşte împresurat de o cârmuire căreia nu îi poate opune rezistență; o cârmuire care-l sileşte să plătească bani, să furnizeze servicii şi să fie lipsit de exercițiul multora dintre drepturile sale naturale, sub amenințarea cu pedepse grele. El mai vede şi că alți oameni practică această tiranie împotriva lui prin întrebuințarea votului. Mai mult, el vede că dacă ar folosi şi el dreptul la vot, ar avea o oarecare şansă să se elibereze de tirania celorlalți, impunându-le-o lor pe a sa. Pe scurt, el se vede, fără consimțământul său, în aşa fel situat încât, dacă îşi foloseşte dreptul de vot, poate deveni un stăpân, [iar] dacă nu şi-l foloseşte, trebuie să devină un sclav. Şi nu are nici o alternativă decât acestea două. În auto-apărare, o încearcă pe cea dintâi. Cazul său este analog cu cel al unui om care a fost silit să ia parte la o bătălie, în care trebuie fie să-i omoare pe ceilalți, fie să fie el însuşi omorât. În virtutea faptului că, pentru a-şi salva propria sa viață în bătălie, un om încearcă să ia viața adversarilor, nu trebuie să se conchidă că el a ales de bunăvoie să participe la bătălie. Nici în cazul scrutinurilor de vot – care nu sunt decât un simplu substitut al gloanțelor[*] – nu trebuie să se conchidă, pe baza faptului că omul îşi utilizează votul, aceasta fiind singura sa şansă de supraviețuire, că el a ales de bunăvoie participarea la scrutin, că el şi-a pus în joc de bunăvoie toate drepturile sale naturale, ca miză în schimbul drepturilor altora, perdanții şi câştigătorii urmând să fie stabiliți doar de puterea cifrelor…

Este neîndoielnic că cei mai mizerabili dintre oameni, supuşi celei mai opresive cârmuiri din lume, dacă li se va permite să voteze vor folosi ocazia, dacă vor vedea vreo şansă de a-şi ameliora situația. Dar nu rezultă de aici că ar fi o inferență legitimă să se spună că guvernarea însăşi, care îi zdrobeşte, ar fi una pe care au stabilit-o în mod voluntar, sau la care cel puțin au consimțit.”[4]

Dacă, prin urmare, impozitarea este obligatorie, şi de aceea este indistinctă de furt, urmează că statul, care subzistă pe baza impozitării, este o vastă organizație criminală, cu mult mai formidabilă şi mai încununată de succes decât orice mafie „privată” din istorie. Mai mult, ea trebuie socotită criminală nu doar în raport cu teoria delictelor şi a drepturilor de proprietate prezentată în această carte, ci chiar şi cu intuițiile comune ale întregii omeniri, care privesc întotdeauna furtul ca pe un delict. După cum am văzut mai sus, sociologul german din secolul al XIX-lea Franz Oppenheimer a prezentat pe scurt situația arătând că există două şi numai două căi de dobândire a avuției în societate: (a) prin producție şi schimb voluntar cu ceilalți – metoda pieței libere; şi (b) prin expropriere violentă a avuției produse de alții. Aceasta din urmă este metoda [167] violenței şi a furtului. Cea dintâi le aduce beneficii tuturor părților implicate; cea din urmă aduce beneficii parazitare doar grupului sau clasei jefuitorilor, pe seama celor jefuiți. Oppenheimer a denumit în mod tranşant prima metodă de obținere a avuției „metoda economică”, iar pe a doua „metoda politică”. În continuare, Oppenheimer a definit în mod strălucit statul, ca fiind „organizația mijloacelor politice”.[5]

Nicăieri nu a fost esența de organizație criminală a statului explicată mai percutant sau mai strălucit decât în următorul pasaj datorat lui Lysander Spooner:

„Este adevărat că teoria constituției noastre este că toate impozitele sunt plătite în mod voluntar; că guvernul nostru este o societate mutuală de asigurări, prin care oamenii colaborează unii cu alții în mod voluntar….

Însă această teorie a guvernului nostru este în întregime diferită de faptul concret. Adevărul este că guvernul, ca un tâlhar de drumul mare, îi spune omului: „Banii sau viața!" Şi multe, dacă nu cele mai multe impozite, se plătesc sub constrângerea acestei amenințări.

Este adevărat că statul nu-l pândeşte pe om într-un loc siguratic, ca să se arunce asupra lui din marginea drumului şi, punându-i pistolul la tâmplă, să-i jefuiască apoi buzunarele. Dar furtul nu este mai puțin furt din acest motiv; şi el este cu mult mai subversiv şi mai ruşinos.

Tâlharul de drumul mare îşi asumă singur, pentru el însuşi, responsabilitatea, pericolul şi natura criminală a actului său. El nu pretinde că ar avea vreun drept legitim asupra banilor dumneavoastră, sau că intenționează să-i cheltuiască pentru propriul dumneavoastră bine. El nu încearcă să se dea drept nimic altceva decât un tâlhar. El n-a acumulat suficientă lipsă de pudoare pentru a se prezenta drept simplu „protector", nici pentru a pretinde că le ia oamenilor banii împotriva voinței lor, numai pentru a dispune de mijloacele de a-i „proteja" pe acei călători infatuați care se simt perfect capabili să se protejeze singuri, sau care nu apreciază sistemul său specific de protecție. El este un om prea simțitor pentru a face astfel de declarații. Mai mult, odată ce v-a luat banii, vă lasă în pace, ceea ce şi doriți de la el. El nu continuă să vă însoțească tot drumul, împotriva voinței dumneavoarstă, socotindu-se „suveranul" dumneavoastră de drept, datorită „protecției" pe care v-o procură. El nu vă „protejează" necontenit, poruncindu-vă să vă prosternați şi să-l serviți; indicându-vă să faceți cutare şi interzicându-vă să faceți cutare; tâlhărindu-vă de şi mai mulți bani ori ce câte ori găseşte că acesta îi e interesul sau bunul plac; şi etichetându-vă drept rebel, trădător şi inamic al patriei şi lichidându-vă fără milă [168] dacă îi contestați autoritatea, sau dacă vă împotriviți cererilor sale. El este prea mult un *gentleman* pentru a se face vinovat de asemenea imposturi, insulte şi ticăloşii. Pe scurt, el nu încearcă, după ce v-a furat, să vă transforme în fraierul sau în sclavul său."[6]

Este instructiv să ne punem problema de ce statul, în contrast cu tâlharul de drumul mare, se înconjoară întotdeauna cu o ideologie a legitimității, de ce trebuie să practice toate ipocriziile pe care le sugerează Spooner. Motivul este că tâlharul de drumul mare nu este un membru vizibil, permanent, legal, sau legitim al societății – şi cu atât mai puțin un membru al ei cu un statut de fruntaş. El este un permanent fugar, urmărit fie de victimele sale, fie chiar de stat. Dar statul, spre deosebire de o bandă de tâlhari, nu este considerat o organizație criminală; dimpotrivă, favoriții săi au deținut întotdeauna pozițiile cele mai râvnite în societate. Este un statut care îi permite statului să se hrănească pe seama victimelor sale, făcându-le în acelaşi timp pe cele mai multe dintre ele să susțină acest proces de exploatare, sau cel puțin să se resemneze cu el. De fapt, rolul favoriților şi al

aliaților ideologici ai statului este tocmai de a-i explica publicului că Împăratul are de fapt un costum de haine excelent. Pe scurt, ideologii trebuie să explice că, deşi furtul practicat de una sau mai multe persoane, sau de unul sau mai multe grupuri este rău şi criminal, atunci când *statul* săvârşeşte acte de felul acesta, *nu* este vorba de furt, ci de acțiunea legitimă şi chiar binecuvântată numită „impozitare". Ideologii trebuie să explice că asasinatul comis de una sau mai multe persoane, sau de unul sau mai multe grupuri, este rău şi trebuie pedepsit, dar că atunci când *statul* ucide, nu este vorba de crimă, ci de o acțiune lăudabilă, cunoscută sub numele de „război", sau de „reprimare a subversiunii interne". Ei trebuie să explice că, în vreme ce răpirea sau sclavia sunt rele şi trebuie scoase în afara legii atunci când sunt practicate de indivizi sau grupuri private, dacă statul comite asemenea acte nu este vorba despre răpire sau sclavie, ci de „conscripție" – o măsură necesară pentru binele comun şi chiar pentru satisfacerea cerințelor moralității înseşi. Funcția ideologilor etatişti este de a țese falsul costum de haine al împăratului, de a convinge publicul [să accepte] un masiv dublu etalon de măsură, conform căruia atunci când statul comite cele mai grave dintre crimele strigătoare la cer, în realitate el *nu* face lucrul acesta, ci face un alt lucru, care este necesar, adecvat, vital, sau – în epocile mai vechi – chiar [legitimat] prin poruncă divină. Imemorialul succes al ideologilor statului reprezintă, probabil, cea mai gigantică fraudă din istoria omenirii.

Ideologia a fost întotdeauna vitală pentru continuarea existenței statului, după cum atestă utilizarea sistematică a ideologiilor încă din vremea vechilor imperii orientale. *Conținutul* specific al ideologiilor s-a modificat, desigur, cu vremea, în concordanță cu schimbarea situațiilor şi a culturilor. În cadrul despotismelor orientale, însuşi împăratul era adesea considerat divin de către biserică; în epoca noastră, mai secularizată, argumentul se orientează mai mult spre [169] „bunul public" şi spre „bunăstarea generală". Însă *obiectivul* este întotdeauna acelaşi: de a convinge publicul că ceea ce face statul nu este, aşa cum ar putea să pară, o infracțiune pe scară gigantică, ci ceva necesar şi vital, care trebuie susținut şi de care trebuie ascultat. Motivul pentru care ideologia este atât de vitală pentru stat este că acesta se bazează întotdeauna, în esență, pe susținerea majorității publicului. Această susținere există indiferent dacă statul este o „democrație", o dictatură, sau o monarhie absolută. Într-adevăr, susținerea constă în disponibilitatea majorității (*nu* şi a *fiecărui* individ, să repetăm) de a accepta sistemul: de a plăti impozite, de a porni fără prea multă discuție la luptă pentru a combate în războaiele statului, de a asculta de reglementările şi decretele statului. Pentru a fi eficace, această susținere nu este necesar să constea într-un entuziasm activ; ea poate la fel de bine să fie doar o resemnare pasivă. Dar susținere trebuie să fie. Într-adevăr, dacă majoritatea populației ar fi *cu adevărat* convinsă de ilegitimitatea statului, dacă ar fi convinsă că statul nu este nimic altceva decât o bandă de tâlhari scrisă cu litere mari, atunci statul s-ar prăbuşi curând, pentru a nu se mai putea ridica la un statut sau la o scară de existență mai dezvoltată decât orice altă bandă de mafioți. Aşa se explică necesitatea statului de a întrebuința ideologi; şi aşa se explică necesitatea străvechei alianțe a statului cu intelectualii de curte, care țes apologia stăpânirii de stat.

Primul politolog modern care a înțeles că toate statele se bazează pe opinia majorității a fost scriitorul liberal francez din secolul al XVI-lea Etienne de la Boetie. În al său *Discurs despre servitutea voluntară*, de la Boetie arată că statul cel tiranic constă

întotdeauna dintr-o minoritate a populației și că, de aceea, continuarea stăpânirii sale despotice trebuie să se bizuie pe legitimitatea statului în ochii majorității exploatate, pe ceea ce avea să se numească mai târziu „confecționarea consimțământului" („*the engineering of consent*"). Două sute de ani mai târziu, David Hume – deși nu era liberal – a prezentat o analiză similară.[7] Contra-argumentul conform căruia, cu ajutorul armamentului modern, o forță minoritară ar putea mulge permanent o majoritate ostilă trece cu vedere faptul că aceste arme pot fi în mâinile majorității și că forțele armate ale minorității se pot răscula sau pot trece de partea populației. Iată de ce nevoia permanentă de [170] ideologii persuasive a determinat întotdeauna statul să atragă în serviciul său pe intelectualii formatori de opinie publică. În zilele de odinioară, intelectualii erau întotdeauna preoți, de unde, așa cum am văzut, străvechea alianță dintre biserică și stat, dintre tron și altar. În zilele noastre, economiștii „de formație științifică" și „neutri față de valori", alături de „managerii siguranței naționale", printre alții, prestează o funcție ideologică similară, în numele puterii de stat.

Un obiectiv deosebit de important pentru stat în lumea modernă – când o Biserică Dominantă adesea nu mai este fezabilă – este să-și asigure controlul asupra educației, și prin aceasta să fasoneze mințile supușilor săi. În plus față de influențarea universităților prin tot felul de subvenții financiare, sau direct prin deținerea lor în proprietate publică, statul controlează educația pe nivelele mai scăzute prin instituția universală a școlii publice, prin obligativitatea acreditării școlilor private și prin legile care impun obligativitatea prezenței la școală. Să adăugăm la acestea controlul practic total asupra radioului și al televiziunii – fie prin deținerea lor nemijlocită în proprietate de stat, ca în cele mai multe țări, fie – așa cum este cazul în Statele Unite – prin naționalizarea spațiului hertzian și prin încredințarea puterii de a acorda pe bază de licență dreptul stațiilor de emisie de a utiliza respectivele frecvențe și canale unei comisii federale.[8]

Astfel, prin însăși natura sa, statul *trebuie* să violeze legile morale general acceptate, la care aderă majoritatea oamenilor. Majoritatea oamenilor sunt de acord în ce privește nedreptatea și criminalitatea asasinatului și a furtului. Cutumele, regulile și legile tuturor societăților condamnă aceste acțiuni. Statul se află întotdeauna, prin urmare, într-o poziție vulnerabilă, în ciuda aparentei sale puteri imemoriale. Există o nevoie deosebit de acută ca populația să fie lămurită cu privire la adevărata natură a statului, astfel încât să vadă că statul violează în mod curent preceptele general acceptate împotriva tâlhăriei și a crimei, că statul este violatorul inevitabil al dreptului moral și penal îndeobște acceptat.

Am înțeles foarte limpede de ce are nevoie statul de intelectuali; dar de ce au intelectualii nevoie de stat? Spus în modul cel mai simplu, motivul este că intelectualii, ale căror servicii se întâmplă adesea să nu fie foarte intens dorite de masa consumatorilor, pot găsi o piață mai „sigură" pentru abilitățile lor în brațele statului. Statul le poate oferi o putere, un statut și o avuție pe care adesea ei nu le pot obține din schimburile voluntare. Vreme de secole, mulți intelectuali (deși cu siguranță nu toți) au urmărit ca obiectiv Puterea - realizarea idealului platonic al „filosofului-rege". Iată, bunăoară, strigătul izvorât din adâncul inimii distinsului cercetător marxist care este profesorul Needham, ca protest împotriva criticii acide a lui Karl Wittfogel, adresate alianței dintre stat și intelectuali în cadrul despotismelor orientale: [171] „Civilizația pe care Profesorul Wittfogel o atacă

atât de sever a fost una care putea acorda funcţii oficiale poeţilor şi învăţaţilor." Needham adaugă că „împăraţii chinezi au fost succesiv serviţi, în toate epocile, de o mare mulţime de învăţaţi profund umani şi dezinteresaţi."[9] Probabil că pentru profesorul Needham aceste lucruri sunt suficiente pentru a justifica sângeroasele despotisme ale Orientului antic.

Dar nu este nevoie să ne întoarcem în urmă până la Orientul antic, ba nici măcar până la obiectivul explicit declarat al profesorilor de la Universitatea din Berlin din secolul al XIX-lea, care era de a se autoconstitui în corpul de „body-guarzi intelectuali ai Casei de Hohenzollern." În America zilelor noastre îl avem pe eminentul politolog care este profesorul Richard Neustadt, omagiindu-l pe preşedinte cu titulatura de „unic simbol de tip monarhic pentru Uniune." Îl avem pe însărcinatul cu siguranţa naţională, Townsend Hoopes, scriind că „în cadrul sistemului nostru, pentru caracterizarea naturii problemei politicii externe şi a programelor şi sacrificiilor naţionale necesare pentru a îi face faţă acesteia în mod eficient, poporul poate privi doar către Preşedinte." Şi drept răspuns îl avem pe Richard Nixon care, în ajunul alegerii sale ca preşedinte, îşi defineşte rolul după cum urmează: „El [preşedintele] trebuie să articuleze valorile naţiunii, să-i definească obiectivele şi să-i impună voinţa." Concepţia pe care o are Nixon despre rolul său este îngrijorător de similară cu formularea de către învăţatul german Ernst Huber, în anii 1930, a *Dreptului constituţional al Marelui Reich German*. Huber scria că şeful statului „stabileşte marile obiective ce urmează să fie atinse şi alcătuieşte planurile de utilizare a tuturor puterilor naţionale, pentru realizarea obiectivelor comune…el îi dă vieţii naţionale adevăratul său scop şi adevărata sa valoare."[10] [172]

Aşadar statul este o organizaţie coercitivă criminală, care subzistă graţie unui mega-sistem instituţionalizat de impozitare-furt şi care reuşeşte să nu fie identificată ca atare prin confecţionarea susţinerii sale (*engineering the support*) de către majoritate (*nu* de către toată lumea, repetăm), prin stabilirea unei alianţe cu un grup de intelectuali formatori de opinie, pe care îi recompensează cu o parte din puterea şi din banii jefuiţi de ea. Dar mai există şi un alt aspect vital al statului care trebuie avut în vedere. Intersectăm acum un argument cheie în favoarea statului: este vorba despre argumentul implicit conform căruia, de fapt şi de drept, statul *este proprietarul* teritoriului geografic asupra căruia îşi revendică jurisdicţia. Pe scurt, statul îşi arogă sieşi un monopol al forţei, al puterii ultime de decizie, pe întinsul unei suprafeţe teritoriale date, mai întinse sau mai reduse, în funcţie de împrejurările istorice şi de cât de mult a fost capabil să smulgă de la alte state. *Dacă* se poate spune despre stat că este *proprietarul* de drept al teritoriului său, atunci este normal ca el să stabilească reguli pentru toţi cei care doresc să locuiască în acea regiune. El poate controla sau confisca în mod legitim proprietatea privată, deoarece [de fapt] nu există nici un fel de proprietate privată pe teritoriul său, întrucât, în realitate, statul este posesorul întregii suprafeţe geografice. Prin urmare, *câtă vreme* statul le permite supuşilor săi să părăsească teritoriul său, se poate spune că el procedează ca orice alt proprietar, care stabileşte reguli pentru persoanele ce locuiesc pe proprietatea sa. (Aceasta pare să fie singura justificare pentru rudimentarul slogan „America, iubiţi-o sau părăsiţi-o!", ca şi pentru enorma importanţă acordată îndeobşte dreptului indivizilor de a emigra dintr-o anumită ţară.) Pe scurt, această teorie ridică statul la rangul de mare senior feudal, aidoma regelui medieval care, cel puţin în principiu, era *proprietarul* întregului

pământ din cuprinsul domeniului său. Faptul că o serie de resurse noi şi neapropriate – ca terenurile virgine sau lacurile – sunt invariabil revendicate ca proprietate a sa de către stat („domeniul public") reprezintă o expresie a acestei teorii implicite.

Însă teoria noastră bazată pe aproprierea originară (*homesteading*), aşa cum am prezentat-o mai sus în ansamblu, este suficientă pentru demolarea tuturor pretenţiilor de felul acesta ale aparatului de stat. Într-adevăr, oare conform cărui drept pământesc pot criminalii aflaţi în slujba statului să emită pretenţii de proprietate asupra suprafeţei sale teritoriale? Este deja foarte grav că şi-au însuşit controlul deciziei ultime în respectiva regiune; oare ce criteriu le poate conferi posesiunea legitimă a întregului teritoriu?

Prin urmare statul poate fi definit ca organizaţia care deţine una sau ambele dintre următoarele caracteristici (în practică, aproape întotdeauna pe ambele): (a) dobândeşte venit prin coerciţie fizică (impozitare); şi (b) insituie un monopol coercitiv asupra violenţei si asupra puterii de a lua deciziile ultime într-o anumită regiune teritorială. Aceste activităţi esenţiale ale statului reprezintă deopotrivă şi în mod necesar agresiune criminală şi jaf al drepturilor de proprietate legitime ale supuşilor săi (inclusiv al dreptului la proprietate de sine). Într-adevăr, prima constituie şi instituie furtul pe o scară uriaşă, în vreme ce a doua interzice libera competiţie [173] a firmelor de apărare şi de luare a deciziilor, în cuprinsul unei regiuni teritoriale date – interzicând cumpărarea şi vânzarea voluntare a serviciilor juridice şi de apărare.[11] Iată de ce se justifică aspra critică făcută statului de teoreticianul liberal Albert Jay Nock: „Statul pretinde şi exercită monopolul crimei" într-o regiune teritorială dată. „El interzice crima privată, dar organizează el însuşi crime pe o scară colosală. El pedepseşte hoţia privată, dar pune el însuşi mâna sa lipsită de scrupule pe tot ce doreşte, indiferent dacă este vorba de proprietatea unui cetăţean sau a unui străin."[12]

Trebuie subliniat faptul că statul nu se mulţumeşte doar să utilizeze coerciţia pentru a-şi obţine veniturile, să angajeze propagandişti pentru a-şi extinde puterea şi să-şi aroge şi să impună un monopol coercitiv asupra serviciilor vitale care sunt protecţia poliţienească, stingerea incendiilor, transportul şi serviciile poştale. Într-adevăr, statul mai face şi numeroase alte lucruri, dintre care despre nici unul nu se poate spune, sub nici o formă, că serveşte publicului consumator. El întrebuinţează monopolul forţei pentru a institui, în cuvintele lui Nock, un „monopol al crimei" – pentru a-şi controla, a reglementa şi a-şi sili nefericiţii supuşi. Adesea, el îşi întinde tentaculele până la a controla moralitatea şi chiar vieţile de zi cu zi ale supuşilor săi. Statul îşi întrebuinţează venitul provenit din jaf, nu doar pentru pentru a monopoliza şi a furniza în mod ineficient servicii autentice publicului, ci şi pentru a-şi spori propria putere, pe seama supuşilor săi exploataţi şi hăituiţi: pentru a redistribui venitul şi avuţia de la sine spre aliaţii săi şi pentru a controla, stăpâni şi agresa locuitorii teritoriului pe care îl deţine. Aşadar într-o societate cu adevărat liberă, într-o sociatate în care drepturile individuale asupra persoanei şi proprietăţii ar fi respectate, statul ar înceta, în mod necesar, să mai existe. Nenumăratele sale activităţi invadatoare şi agresive, vastele sale deposedări de drepturi ale persoanei şi ale proprietăţii ar dispărea. Totodată, acele servicii autentice pe care reuşeşte să le furnizeze în mod necorespunzător ar fi oferite spre prestare liberei competiţii şi modalităţilor de finanţare voluntar alese de către consumatorii individuali.

Grotescul tipicei chemări conservatoare la impunerea de către stat a definițiilor conservatoare ale „moralității” (de pildă prin proscrierea așa-zisei imoralități a pornografiei) este astfel limpede dat în vileag. Pe lângă [174] alte argumente sănătoase împotriva moralității impuse cu forța (de pildă că nici o acțiune care nu este liber aleasă nu poate fi considerată „morală”), este cu siguranță grotesc să i se încredințeze funcția de paznic al moralității publice celui mai extins (şi deci celui mai imoral) grup criminal din societate, care este statul.

1 A se vedea Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 172-81; Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, ed. rev., New York, MacMillan, 1978, pp. 194-201.

2 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper and Brothers, 1942, p. 198.

3 Lysander Spooner, *No Treason: The Constitution of No Authority*, James J. Martin ed., Colorado Springs, Colorado, Ralph Myles, 1973, p. 29.

* N.ed.: joc de cuvinte între „ballot” (eng. vot) şi „bullet” (eng. glonț).

4 Ibid., p. 15

5 Franz Oppenheimer, *The State*, New York, Free Life Editions, 1975, p. 12

6 Spooner, *No Treason*, p. 19.

7 Astfel, Hume scria:

„Nimic nu pare mai surprinzător…decât uşurința cu care cei mulți sunt guvernați de către cei puțini şi decât supunerea implicită cu care oamenii îşi sacrifică propriile lor sentimente şi pasiuni în folosul acelora ale stăpânitorilor lor. Când ne întrebăm prin ce mijloace se realizează această minune vom afla că, întrucât Forța se află întotdeauna de partea celor guvernați, guvernanții nu dispun de nici un sprijin, cu excepția opiniei [publice]. Prin urmare, guvernarea se bazează pe opinia publică; şi această maximă se extinde până la cazurile cârmuirilor celor mai despotice şi mai militariste.”

David Hume, *Essays: Literary, Moral and Political*, Londra, Ward, Locke and Taylor, lucrare nedatată, p. 23; a se vedea şi Etienne de la Boetie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, New York, Free Life Editions, 1975; şi Ludwig von Mises, *Human Action*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1949, pp. 188ff.

8 A se vedea Rothbard, *For a New Liberty*, pp. 109-16.

9 Joseph Needham, „Review of Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*”, *Science and Society*, 1958, pp. 61, 65. Cu privire la urmărirea explicită a puterii de către intelectualii „colectivişti” din perioada „progresivismului” [american] din secolul XX, a se vedea

James Gilbert, *Designing the Industrial State*, Chicago, Quadrangle Books, 1972. Pentru mai multe detalii despre alianța dintre intelectuali şi stat a se vedea Bertrand de Jouvenel, „The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals" şi John Lukacs, „Intellectual Class or Intellectual Profession?", în George B. deHuszar, ed., *The Intellectuals*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1960, pp. 385-99 şi 521-22; Bertrand de Jouvenel, *On Power*, New York, Viking Press, 1949; Murray N. Rothbard, „The Anatomy of the State", în *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Washington, D.C., Libertarian Review Press, 1974, pp. 37-42; şi Rothbard, *For a New Liberty*, pp. 59-70.

10 Richard Neustadt, „Presidency at Mid-Century", *Law and Contemporary Problems*, Autumn, 1956, pp. 609-45; Townsend Hoopes, „The Persistence of Illusion: The Soviet Economic Drive and American National Interest", *Yale Review*, March, 1960, p. 336, citat în Robert J. Bresler, *The Ideology of the Executive State: legacy of Liberal Internationalism*, Menlo Park, California, Institute for Humane Studies, lucrare nedatată, pp. 4-5. Nixon şi Huber sunt citați în ibid., pp. 5, 16-17; şi în Thomas Reeves şi Karl Hess, *The End of the Draft*, New York, Vintage Books, 1970, pp. 64-65. Referitor la însărcinații cu siguranța națională a se vedea şi Marcus Raskin, „The Megadeath Intellectuals", *New York Review of Books*, 14 noembrie, 1963, pp. 6-7.

11 În acest context, „regiune teritorială dată" înseamnă, desigur, în mod implicit, „dincolo de sfera proprietății legitime a fiecărui deținător de proprietate". Evident că, într-o societate liberă, Smith deține puterea ultimă de decizie asupra proprietății sale legitime, Jones asupra alei sale, etc. Statul, sau guvernarea, pretind şi exercită un monopol coercitiv asupra apărării şi a luării deciziilor ultime pe o arie mai extinsă decât aceea a proprietății legitim dobândite a fiecărui individ. Aşadar lui Smith, Jones, etc., li se interzice de către „guvernare" să nu aibă nimic de a face cu acea „guvernare" şi să-şi încheie propriile lor contracte de protecție cu o firmă rivală. Îi sunt îndatorat profesorului Sidney Morgenbesser pentru sublinierea acestui aspect.

12 Albert Jay Nock, *On Doing the Right Thing, and Other Essays*, New York, Harper and Brothers, 1928, p. 143.

23. Contradicțiile interne ale statului

O problemă majoră care afectează dezbaterile despre necesitatea statelor este faptul că toate aceste discuții se desfăşoară, inevitabil, în contextul existenței multiseculare a statelor şi a stăpânirii exercitate de către ele – o stăpânire cu care publicul s-a obişnuit. Asocierea dizgrațioasă într-un dicton popular a celor două certitudini implacabile care sunt „moartea şi impozitele" demonstrează că populația s-a resemnat cu existența statului ca şi cu o forță malefică, dar inevitabilă a naturii, a cărei domnie nu permite alternative. Forța obiceiului, ca ciment al stăpânirii de către stat, a fost observată încă din secolul al XVI-lea, în scrierile lui de la Boetie. În mod logic însă – şi pentru a ne elibera de povara

obiceiului – nu trebuie doar să comparăm statul existent cu o cantitate nedeterminată, ci să începem de la puncrul zero, cu ajutorul ficțiunii logice a „stării de natură” şi să comparăm argumentele relative în favoarea stabilirii statului, cu cele în favoarea unei societăți libere.

Să presupunem, de pildă, că la un moment dat sosesc pe Pământ un număr semnificativ de oameni şi că acum trebuie să discute în cadrul cărui tip de aranjament social doresc să trăiască. O persoană sau un grup de persoane avansează ideile următoare (care sunt argumentele tipice în favoarea statului): „Dacă fiecăruia dintre noi i se permite să rămână liber în toate privințele şi, în particular, dacă fiecăruia dintre noi i se permite să dețină arme şi să-şi păstreze dreptul la auto-apărare, atunci ne vom afla într-un război generalizat unii cu alții şi societatea va fi distrusă. Prin urmare, haideți să încredințăm toate armele noastre şi toată puterea noastră ultimă de decizie, precum şi puterea de a ne defini drepturile şi de a impune respectarea lor familiei Jones, aici de față. Familia Jones ne va păzi de instinctele noastre prădalnice, va menține pacea socială şi va impune dreptatea.” Este oare imaginabil ca cineva dintre cei de față (cu posibila excepție a familiei Jones înseşi) să cheltuiască vreun moment pentru evaluarea acestei scheme evident absurde? Strigătul „dar cine ne va păzi de familia Jones, mai ales dacă vom fi şi lipsiți de armele noastre?” ar fi de ajuns pentru a îngropa o asmenea propunere. Şi cu toate acestea, dată fiind dobândirea legitimității de pe urma longevității sale, dată fiind domnia multiseculară a „familiei Jones”, acesta este exact tipul de argument la care aderăm orbeşte în momentul de față. Utilizarea modelului logic al stării de natură ne ajută să ne îndepărtăm de pe ochi solzii obiceiului şi să vedem statul în toată goliciunea lui – şi să vedem că Împăratul este, într-adevăr, dezbrăcat.

De fapt, dacă aruncăm o privire rece şi logică asupra teoriei „statului limitat”, constatăm ce himerică este ea în realitate şi ce utopie nerealistă şi inconsistentă ne propune. În primul rând, nu există nici un motiv pentru a presupune că un monopol coercitiv asupra violenței, [176] odată dobândit de „familia Jones”, sau de orice stăpânitori de stat, va rămâne „limitat” la protecția persoanei şi a proprietății. Este sigur că istoric nici o cârmuire nu a rămas multă vreme „limitată” în felul acesta. Şi avem motive bine întemeiate să presupunem că nici nu va fi vreodată. În primul rând, odată ce principiul cancerigen al coerciției – al veniturilor obținute prin constrângere şi al monopolului coercitiv asupra violenței – a fost instituit şi legitimat în însăşi inima societății, există toate motivele să presupunem că acest precedent va fi extins şi „înfrumusețat”. În particular, este în interesul *economic* al stăpânitorilor de stat să lucreze efectiv la această expansiune. Cu cât puterile coercitive ale statului sunt extinse mai departe de veneratele limite propuse de adepții sistemului laissez-faire, cu atât mai mare vor fi puterea şi prada pecuniară ale castei stăpânitoare care guvernează aparatul de stat. Aşa încât, casta stăpânitoare, dornică să-şi maximizeze puterea şi avuția, va extinde puterea statală – şi va întâmpina doar o slabă opoziție, dată fiind legitimitatea pe care o dobândesc ea şi intelectualii aliați cu ea şi dată fiind lipsa oricăror canale instituționalizate pe piața liberă, de rezistență împotriva monopolului guvernamental asupra coerciției şi a puterii acestuia de luare a deciziilor ultime. Pe piața liberă există fericita împrejurare că maximizarea avuției unei persoane sau a unui grup atrage după sine beneficii pentru toți; dar în sfera

politicului, în sfera statului, o maximizare a venitului şi a avuţiei nu poate fi realizată decât în mod parazitar de către stat şi stăpânitorii săi, *pe seama* restului societăţii.

Adepţii statului limitat susţin adesea idealul unei cârmuiri situate deasupra ciorovăielilor, care se abţine de la a părtini pe cineva sau de la a face trafic de influenţă, un „mediator" care arbitrează imparţial între facţiunile rivale din societate. Dar *de ce* ar proceda statul în felul acesta? Dată fiind puterea sa nelimitată, statul şi stăpânitorii săi vor acţiona astfel încât să-şi maximizeze puterea şi avuţia, extinzându-se prin urmare inexorabil dincolo de presupusele „limite".* Problema crucială este că, în cadrul utopiei guvernării limitate şi a modelului laissez-faire, nu există mecanisme instituţionale de *menţinere* a limitelor statului. Fără îndoială că bilanţul sângeros al statelor de-a lungul istoriei ar fi trebuit să demonstreze că *orice* putere, odată acordată, *va fi* utilizată şi deci se va abuza de ea. Puterea corupe, aşa cum nota cu înţelepciune liberalul Lord Acton.

În plus, în afara absenţei mecanismelor instituţionale de menţinere a decidentului ultim şi a utilizatorului forţei în „limitele" activităţii de protecţie a drepturilor, există o gravă contradicţie internă, inerentă însuşi idealului de stat neutru, sau imparţial. Într-adevăr, nu poate exita nimic de felul unui impozit „neutru", al unui sistem de impozitare care va fi neutru faţă de piaţă, [lăsând-o] aşa cum ar fi fost în absenţa impozitării. După cum a subliniat fără menajamente John C. Calhoun, în prima parte a secolului al XIX-lea, însăşi *existenţa* impozitării neagă posibilitatea unei asemenea neutralităţi. Într-adevăr, indiferent care ar fi nivelul de impozitare dat, [177] primul lucru care se va întâmpla va fi formarea a două clase sociale antagonice: clasa „stăpânitoare", care câştigă şi trăieşte din impozitare - şi clasa „aservită", care plăteşte impozite. Pe scurt, [apar] clasele antagonice a *plătitorilor* neţi de impozite şi a *consumatorilor* neţi de impozite. Se poate spune în orice caz că birocraţii guvernamentali vor fi în mod necesar consumatori de impozite; o altă categorie din aceeaşi clasă va fi aceea a persoanelor şi grupurilor subvenţionate din cheltuielile inevitabile ale statului. După cum spune Calhoun:

„Agenţii şi funcţionarii guvernamentali constituie acea parte a comunităţii care sunt exclusiv beneficiari ai sumelor obţinute din impozitare. Toată cantitatea care este extrasă de la comunitate sub formă de impozite, dacă nu se pierde, le revine lor sub formă de cheltuieli şi subvenţii [guvernamentale]. Aceste două operaţiuni – subvenţiile şi impozitarea – constituie activitatea fiscală a statului. Ele sunt corelate. Ceea ce extrage una dintre ele de la comunitate, sub denumirea de impozite, se transferă părţii de comunitate reprezentate de beneficiari, sub denumirea de subvenţii. Însă – deoarece beneficiarii subvenţiilor constituie numai o parte a comunităţii – rezultă, considerând cele două părţi ale procesului fiscal luate împreună, că efectele sale trebuie să fie inegale între plătitorii de impozite şi beneficiarii sumelor obţinute din impozitare. Nici nu poate fi altfel, cu excepţia cazului în care ceea ce se extrage de la fiecare individ sub formă de impozite i se returnează sub formă de subvenţii, ceea ce ar face ca procesul să fie inutil şi absurd….

Prin urmare, rezultatul necesar al acţiunii fiscale inegale a statului este de a împărţi comunitatea în două mari clase: una constând din cei care plătesc în realitate impozitele şi, evident, suportă în exclusivitate povara susţinerii [materiale a] statului; şi o alta a celor

care beneficiază de fructele impozitării pe cale de subvenţii şi ai cărei membri sunt, de fapt, întreţinuţi de stat; sau, în mai puţine cuvinte, [efectul impozitelor este] de a împărţi comunitatea în plătitori de impozite şi consumatori de impozite.

Dar efectul acestei situaţii este că plasează cele două clase în relaţii antagonice relativ la acţiunea fiscală a statului – şi la toate politicile legate de aceasta. Deoarece cu cât sunt mai mari impozitele şi subvenţiile, cu atât mai mari sunt câştigurile unora şi pierderile celorlalţi – şi viceversa…. Aşadar efectul fiecărei majorări [a fiscalităţii] este de a o îmbogăţi şi a o consolida pe una şi de a o sărăci şi a o slăbi pe cealaltă.[1]

Calhoun continuă arătând că o constituţie nu va fi în măsură să menţină statul limitat; într-adevăr, dat fiind monopolul Curţii Supreme, [178] care este aleasă de acelaşi stat şi căruia i se acordă puterea de decizie ultimă, „insiderii" politici vor favoriza întotdeauna o interpretare „generoasă", sau laxă a formulărilor constituţiei, pentru a extinde puterea statului asupra cetăţenilor; şi – cu trecerea timpului – „insiderii" vor tinde inexorabil să câştige în confruntarea cu minoritatea „outsiderilor", care vor pleda fără succes pentru o interpretare „strictă", care să limiteze puterea statului.[2,**]

Dar mai există şi alte erori fatale şi inconsecvenţe inerente conceptului de stat limitat, de tip *laissez-faire*. În primul rând, printre adepţii statului limitat şi alţi filosofi politici, un lucru general acceptat este că statul ar fi necesar pentru crearea şi dezvoltarea *legii*. Dar acest lucru este, din punct de vedere istoric, neadevărat. Într-adevăr, cea mai mare parte a dreptului – şi îndeosebi cele mai liberale părţi ale sale – nu au fost produse de stat, ci de instituţii non-statale: cutuma tribală, judecătorii şi tribunalele sistemului de common-law, dreptul şi tribunalele comerciale, sau dreptul amiralităţii, în tribunale instituite de navigatorii înşişi. În cazul judecătorilor de common law aflaţi în rivalitate, ca şi în cel al bătrânilor din triburi, judecătorii nu se ocupau cu facerea legii, ci cu descoperirea legii în principiile existente şi general acceptate, urmată de aplicarea ei la cazuri specifice, sau în noi condiţii tehnologice sau instituţionale.[3] Acelaşi lucru se poate spune şi despre dreptul privat roman. Mai mult, în vechea Irlandă, o societate care a existat vreme de o mie de ani înainte de a fi cucerită de Cromwell, „n-a existat nici urmă de dreptate administrată de către stat"; şcoli rivale de jurişti profesionişti interpretau şi aplicau corpul comun de drept cutumiar, impunerea legii fiind în sarcina unor agenţii de asigurări care activau pe bază competitivă şi erau voluntar finanţate, numite *thuata*. În fine, aceste reguli cutumiare nu erau întâmplătoare sau arbitrare, ci în mod conştient înrădăcinate în *legea naturală*, adică puteau fi descoperite de raţiunea umană.[4]

Dar, pe lângă falsitatea istorică a ideii că statul este necesar pentru dezvoltarea dreptului, Randy Barnett a [179] demonstrat în mod strălucit faptul că statul, prin însăşi natura lui, *nu poate* să respecte propriile sale reguli legale. Dar dacă statul nu poate să respecte propriile sale reguli legale, atunci el este, în mod necesar, deficitar şi auto-contradictoriu, în calitate de autor de lege. Într-o exegeză şi o critică a lucrării fundamentale datorate lui Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, Barnett observă că profesorul Fuller constată că modul actual de gândire al pozitivismului legal este afectat de o eroare persistentă: „presupoziţia că legea trebuie văzută ca o… proiecţie într-un singur sens a autorităţii, care porneşte de la stat şi este impusă cetăţeanului".[5] Fuller arată că legea nu este pur şi

simplu „verticală” – ca o poruncă dată de sus, de către stat cetățeniilor săi – ci şi „orizontală”, ivindu-se din mijlocul oamenilor înşişi şi [fiind] aplicată de ei unii altora. Fuller se opreşte asupra dreptului internațional, asupra dreptului tribal, asupra regulilor private, etc., furnizând de pretutindeni exemple ale acestui drept „reciproc” şi non-statal. El consideră că eroarea pozitivistă provine dintr-o greşită înțelegere a unuia dintre principiile de bază ale dreptului autentic, anume că autorul legii trebuie să respecte el însuşi propriile sale reguli, pe care le instituie pentru cetățenii săi; sau, în cuvintele lui Fuller, „că însăşi legea promulgată presupune un angajament din partea autorității de stat, de a-şi respecta propriile reguli, atunci când are de a face cu supuşii săi.”[6]

Însă Barnett arată, pe bună dreptate, că Fuller comite o mare eroare, deoare nu aplică propriul său principiu suficient de consecvent: el limitează aplicarea principiului la regulile *procedurale* „pe baza cărora se adoptă legile”, în loc să îl aplice la însăşi *substanța* [sau *conținutul*] legilor. Datorită acesei carențe de aplicare a principiului până la ultimele sale consecințe logice, Fuller nu sesizează contradicția inerentă a statului ca autor de lege. După cum explică Barnett,

„Fuller eşuează în tentantiva lui deoarece nu şi-a urmărit propriul său principiu până suficient de departe. Dacă ar fi făcut-o, ar fi constatat că sistemul legal de stat nu se conformează principiului de congruență oficială cu propriile sale reguli. Văzând că statul îşi încalcă în mod inerent propriile sale reguli, pozitiviştii deduc – pe bună dreptate într-un anumit sens – că legea făcută de stat este *sui generis*.”[7]

Pe de altă parte, adaugă Barnett, dacă principiul lui Fuller ar fi împins până la a afirma că „cel ce face legea trebuie să asculte de *substanța* propriilor sale legi”, atunci Fuller ar sesiza că „statul *trebuie* să încalce acest angajament prin însăşi natura sa”.

Într-adevăr, după cum subliniază în mod corect Barnett, cele două caracteristici unice şi esențiale ale statului sunt puterea de a preleva impozite – de a dobândi venit prin [180] coreciție şi deci prin furt – şi puterea de a-şi împiedica supuşii de a angaja orice altă firmă de apărare ([fiind un] monopol coercitiv al apărării).[8] Dar făcând aceasta, statul încalcă propriile sale legi, pe care le instituie pentru supuşii săi.

„De exemplu”, după cum explică Barnett, „statul afirmă că cetățenii nu pot lua de la altul ceea ce îi aparține acestuia, cu forța şi împotriva voii sale. Şi cu toate acestea statul, prin puterea sa de impozitare, legitimează tocmai practica aceasta…. Mai important, statul afirmă că o persoană poate utiliza forța împotriva alteia doar pentru auto-apărare, adică numai pentru a se apăra de altcineva care a inițiat utilizarea forței. A merge dincolo de dreptul cuiva de auto-apărare ar însemna să se comită o agresiune împotriva drepturilor altora, o încălcare a datoriei noastre legale. Şi cu toate acestea statul, prin monopolul pe care îl pretinde, îşi impune cu forța jurisdicția asupra unor persoane care nu au făcut nici un rău. Făcând aceasta, el comite agresiune împotriva drepturilor cetățenilor, un lucru despre care legile sale afirmă că cetățenii nu au voie să îl facă.

Statul, pe scurt, poate fura de unde supuşii săi nu pot şi poate comite agresiune (poate iniția utilizarea forței) împotriva supuşilor săi, cu toate că lor le interzice să exercite

acelaşi drept. Iată la ce se referă pozitiviştii atunci când spun că legea (şi au în vedere legea promulgată de stat) este un proces vertical şi unidirecţional. Iată ce dezminte orice pretenţie de autentică reciprocitate."[9]

Pricipiul lui Fuller, conchide Barnett, dacă este consecvent aplicat, implică faptul că în cadrul unui sistem legal adevărat şi adecvat legislatorul „trebuie să respecte *toate* regulile sale, atât pe cele procedurale cât şi pe cele substanţiale."[***] Prin urmare, „în măsura în care el nu face şi nu poate face lucrul acesta, sistemul nu este şi nu poate fi legal şi activităţile sale se situează în afara legii. Statul ca stat este, aşadar, un sistem ilegal."[10]

O altă contradicţie internă a teoriei statului de tip laissez-faire se referă tot la impozitare. Într-adevăr, dacă statul urmează să se limiteze la „protecţia" persoanei şi a proprietăţii şi impozitarea urmează să fie „limitată" exclusiv la asigurarea acestui serviciu, atunci *cum* poate decide statul *câtă* protecţie să furnizeze şi câte impozite să preleve? Căci – contrar [presupoziţiei implicite a] teoriei statului limitat – „protecţia" nu este cu nimic mai mult un „lucru" colectiv, un tot agregat univoc determinat, decât orice alt bun din societate. Să presupunem, de exemplu, că am dori să [181] oferim o teorie rivală, conform căreia statul ar trebui să se „limiteze" la furnizarea gratuită de îmbrăcăminte, pentru toţi cetăţenii săi. Dar acest deziderat n-ar oferi nici un fel de limită viabilă, [chiar] lăsând deoparte celelalte deficienţe ale teoriei. Căci se pune problema cât de *multă* îmbrăcăminte şi la ce cost? Oare trebuie să li se asigure tuturor produse originale ale firmei Balenciaga, de exemplu? Şi *cine* urmează să decidă ce cantitate şi ce calitate de îmbrăcăminte urmează să primească fiecare persoană? „Protecţia" ar putea într-adevăr să însemne orice, începând de la un poliţist pentru toată ţara şi până la furnizarea unui body-guard înarmat şi a unui tanc fiecărui cetăţean – o idee care ar falimenta numaidecât întreaga societate. Dar cine să decidă de câtă protecţie este vorba, de vreme ce este incontestabil că fiecare persoană ar fi mai bine protejată împotriva furturilor şi a atacurilor dacă i s-ar furniza un body-guard decât dacă nu? Pe piaţa liberă, deciziile referitoare la cantitatea şi calitatea fiecărui bun care trebuie furnizat fiecărei persoane este luată be baza acţiunilor voluntare de cumpărare, ale fiecărui individ; dar ce criteriu se poate aplica atunci când decizia o ia *statul*? Răspunsul este că nici unul şi că toate deciziile guvernamentale de felul acesta nu pot fi decât pur arbitrare.

În al doilea rând, în zadar am căuta prin scrierile teoreticienilor sistemului *laissez-faire* o teorie coerentă a impozitării. Nu este vorba de a şti doar ce volum de impozite urmează a fi prelevate, ci şi *cine* urmează a fi constrâns să le plătească. De exemplu teoria îndeobşte adoptată, a „capacităţii de plată", reprezintă – după cum a arătat liberalul Frank Chodorov – filosofia tâlharului de drumul mare: de a extrage de la victimă cât mai multă pradă cu putinţă; aşadar nicidecum o filosofie socială coerentă, ci una evident aflată în totală discordanţă cu sistemul de efectuare a plăţilor de pe piaţa liberă. Într-adevăr, dacă toată lumea ar fi obligată să plătească pentru fiecare bun şi serviciu direct proporţional cu venitul pe care îl realizează, atunci n-ar mai exista nici un sistem de preţuri şi n-ar mai putea să funcţioneze nici un sistem de piaţă (David Rockefeller, de exemplu, ar putea fi silit să plătească un milion de dolari pentru o pâine).[11]

În plus, nici un teoretician al sistemului laissez-faire n-a furnizat vreodată o teorie a dimensiunilor statului: dacă statul urmează să dispună de un monopol obligatoriu asupra forţei dintr-o anumită regiune teritorială, *cât de întinsă* trebuie să fie acea zonă? Aceşti teoreticieni n-au acordat toată atenţia cuvenită faptului că lumea a trăit întotdeauna într-o situaţie de „anarhie internaţională", fără ca să existe vreun singur stat, sau un singur monopol obligatoriu asupra luării deciziilor, [care să arbitreze] *între* diversele ţări. Şi cu toate acestea relaţiile internaţionale între *cetăţenii privaţi* ai diferitelor ţări au funcţionat în general fără sincope, în ciuda lipsei unui guvern unic deasupra lor. Astfel, un litigiu contractual sau un prejudiciu intervenit între un cetăţean din Dakota de Nord şi [182] unul din Manitoba se rezolvă îndeobşte cât se poate de simplu, de regulă prin acţionarea în judecată sau formularea plângerii de către reclamant la tribunalul său, urmată de recunoaşterea rezultatului de către tribunalul celeilalte ţări. Războaiele şi conflictele izbucnesc de regulă între *state*, mai degrabă decât între cetăţenii privaţi ai diverselor ţări.

Dar pe un plan mai profund, oare ar recunoaşte un adept al sistemului *laissez-faire* dreptul unei regiuni dintr-o ţară să se despartă de acea ţară prin *secesiune*? Este oare legitim ca Ruritania de Vest să se desprindă prin secesiune de Ruritania? Şi dacă nu, de ce nu? Şi dacă da, atunci cum poate fi găsită o limită logică la care să se oprească secesiunea? Oare nu se poate desprinde prin secesiune un mic district, apoi un oraş, apoi un cartier din acel oraş, apoi un cuartal de locuinţe şi apoi, în cele din urmă, un individ particular?[12] Odată cu admiterea *oricărui* drept de secesiune nu mai există nici o limită logică de oprire înainte de secesiunea *individuală*, care implică în mod logic anarhismul, deoarece, în acest caz, indivizii pot recurge la secesiune şi pot patrona propriile lor firme de protecţie, iar statul se prăbuşeşte.

În fine, o inconsecvenţă esenţială afectează însuşi aşa-zisul criteriu al sistemului laissez-faire: limitarea statului la protecţia persoanei şi a proprietăţii. Într-adevăr, dacă este legitim ca statul să impoziteze, atunci de ce să nu-şi impoziteze cetăţenii pentru a furniza [şi] alte bunuri şi servicii care pot fi utile consumatorilor? De ce, bunăoară, să nu furnizeze statul oţelării, încălţăminte, baraje, servicii poştale, etc.? Căci fiecare dintre bunurile şi serviciile acestea este folositor pentru consumatori. Dacă adepţii sistemului laissez-faire obiectează că statul n-ar trebui să construiască oţelării sau fabrici de încălţăminte pe care să le furnizeze consumatorilor (fie gratuit, fie de vânzare) deoarece pentru construirea acestor capacităţi ar fi întrebuinţată constrângerea necesară impozitării, ei bine, în acest caz aceeaşi obiecţie poate fi formulată [şi] împotriva serviciilor guvernamentale poliţieneşti sau juridice. Din punctul de vedere al doctrinei laissez-faire, statul n-ar trebui socotit că acţionează mai imoral atunci când furnizează locuinţe sau oţel, decât atunci când furnizează protecţie poliţienească. Statul limitat la furnizarea protecţiei nu poate fi, aşadar, susţinut nici măcar din *interiorul* idealului *laissez-faire* însuşi, deci cu atât mai puţin din oricare altă perspectivă. Este adevărat că idealul „laissez-faire" ar mai putea încă fi întrebuinţat pentru a stăvili anumite activităţi coercitive „de ordinul doi" ale statului (adică o coerciţie *dincolo* de coerciţia iniţială a impozitării), cum ar fi controlul preţurilor sau proscrierea pornografiei; dar aceste „limite" au devenit de acum cu adevărat fragile – şi ele pot fi practic extinse până la colectivismul complet, în cadrul căruia statul nu furnizează *decât* bunuri şi servicii, dar le furnizează pe *toate* acestea.

* N.ed.: Întrebarea care se pune de fapt, odată instituită spolierea legalizată prin apariția oricărui stat, nu este *dacă* există exploatare, ci *cine pe cine* exploatează mai mult şi mai repede, după cum se arată mai jos. Răspunsul îl furnizează dinamica rivalității politice, procedura „naturală" de descoperire şi propulsare în frunte a celor mai capabili spoliatori: cei mai apți de a-şi surprinde permanent victimele şi de a-şi devansa permanent rivalii, prin creativitatea perversă cu care diversifică, lărgesc şi exploatează lucrativ canalele agresiunii instituționalizate. Într-adevăr, acești virtuozi ai cleptocrației vor fi – ceteris paribus – cei mai capabili „licitatori" ai mijloacelor politice, al căror control pe termen lung le revine, astfel, cvasi-inexorabil. Departe de a fi o variabilă independentă, aşa-zisele „regimuri politice" sunt simple „excrescențe", sau paravane, ale acestei dinamici. Cf. online şi A. de Jasay, *The State*, care nu vede însă ca rezultat al competiției politice decât tendința de universalizare „democratică" a exploatării mutuale, în lumina metodologiei atomist-egalitariste dominante, nu şi rolul acestei rivalități de lubrifiant al circulației elitelor „fanariote", care poate explica şi „legea de fier a oligarhiei" la scară socială, în lumina metodologiei distinctiv-personaliste a praxeologiei.

1 John C. Calhoun, *A Disquisition on Government*, New York, Liberal Arts Press, 1953, pp. 16-18.

2 Ibid., pp. 25-27.

** N.ed: După cum am menționat, este vorba de capacitatea de a „licita" mai energic mijloacele politice de către cei mai apți să maximizeze „renta" derivabilă din ele, în condițiile în care *orice* politică de stat implică privilegii (subvenții) pentru unii pe seama exploatării altora. Întrebarea la care răspunde procesul politic este doar *cine pe cine* exploatează mai mult şi mai repede

3 A se vedea Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Los Angeles: Nash Publishing, 1972; F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, *Rules and Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 72-93; şi Murray N. Rothbard, *For a New Liberty*, ed. rev., New York, Macmillan, 1978, pp. 234-43.

4 Referitor la vechea Irlandă a se vedea Joseph R. Peden, „Stateless Societies: Ancient Ireland", *The Libertarian Forum*, aprilie 1971, p. 3; cf. şi, mai pe larg, Peden, „Property Rights in Celtic Irish Law", *Journal of Libertarian Studies* 1, 1977, pp. 81-95. A se vedea şi Daniel A. Binchy, *Anglo-Saxon and Irish Kingship*, Londra, Oxford University Press, 1970; Myles Dillon, *The Celtic Realms*, Londra, George Weidenfeld and Nicholson, 1967 şi idem, *Early Irish Society*, Dublin, 1954. Faptul că dreptul irlandez se baza pe dreptul natural este discutat de Charles Donahue, „Early Celtic Laws" (manuscris nepublicat, prezentat cu prilejul seminarului „Istoria gândirii legale şi politice", găzduit de Universitatea Columbia în toamna anului 1964), pp. 13ff. A se vedea şi Rothbard, *For A New Liberty*, pp. 239-43.

5 Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven, Conn., Yale University Press, p. 204; citat în Randy E. Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism", *The Libertarian Forum*, februarie 1976, p. 6.

6 Fuller, *Morality of Law*, p. 32.

7 Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism”, p. 66.

8 Ambele caracteristici sunt esențiale pentru categoria istorică de stat; diverse scheme utopice de eliminare a primei caracteristici, cu păstrarea celei de a doua, încă s-ar plasa sub acelaşi verdict, aplicat acesteia din urmă.

9 Barnett, „Fuller, Law, and Anarchism”, p. 7.

*** N.ed.: Să respecte nu doar regulile privitoare la procedura de adoptare a legilor, ci şi pe cele cuprinse în conținutul, sau substanța acestor legi.

10 Ibid.

11 A se vedea Frank Chodorov, *Out of Step*, New York, Devin-Adair, 1962, p. 237. Pentru o critică a capacității de plată şi a altor tentative de a furniza canoane de „echitate” pentru impozitare a se vedea Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 135-67.

12 Mises a recunoscut acest aspect şi a susținut dreptul teoretic al fiecărui individ la secesiune, care nu poate fi pus în practică numai din „considerente tehnice”. Ludwig von Mises, *Liberalism*, ed. a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1978, pp. 109-10.

24. Aspectul moral al relațiilor cu statul

Dacă, prin urmare, statul este un vast mecanism de infracțiune şi de agresiune instituționalizată, „organizația mijloacelor politice” de obținere a avuției, aceasta înseamnă că statul este o organizație criminală şi că, din acest motiv, statutul său este radical diferit de acela al oricăruia dintre posesorii legitimi de proprietate la care ne-am referit în acest volum. Şi aceasta înseamnă că statutul moral al contractelor cu statul, al promisiunilor făcute lui şi de către el, este de asemenea radical diferit. Înseamnă, de exemplu, că nimeni nu este moralmente obligat să asculte de stat (decât în măsura în care statul nu face decât să opună agresiunii drepturile legitime de proprietate privată). Într-adevăr, în calitate de organizație criminală, cu toate veniturile şi bunurile provenite din infracțiunea impozitării, *statul nu poate poseda vreo proprietate legitimă*. Aceasta înseamnă că nu poate fi injust sau imoral să nu plătim impozite către stat, să ne apropriem proprietatea statului (care se găseşte în mâinile agresorilor), să refuzăm să ascultăm de ordinele statului, sau să abrogăm contractele cu statul (deoarece abrogarea contractelor cu infractorii nu poate fi nedreaptă). Moralmente vorbind, din perspectiva adevăratei filosofii politice, „furtul” de la stat, de exemplu, revine la îndepărtarea proprietății din

mâinile infractorilor, adică este vorba de un fel de „apropriere originară” a proprietății, cu excepția faptului că, în locul aproprierii de pământ neutilizat, persoana în cauză îndepărtează proprietate din sectorul criminal al societății – o faptă bună în sine.

Se poate face aici o exceptare parțială, pentru cazurile în care statul a furat în mod evident proprietatea unei anumite persoane. Să presupunem, de exemplu, că statul confiscă bijuteriile lui Brown. Dacă Green fură bijuteriile de la stat, el nu comite un delict penal din punctul de vedere al teoriei liberale. Cu toate acestea, bijuteriile nu sunt încă ale sale, iar Brown ar avea dreptul să întrebuințeze forța [dacă este necesar – n.tr.] pentru recuperarea bijuteriilor sale de la Green. Bineînțeles că de cele mai multe ori, deoarece confiscările statului se petrec sub forma impozitării, ele se amestecă într-un recipient comun şi este imposibil să se indice proprietarii individuali ai proprietăților specifice. *Cine* este, de exemplu, proprietarul de drept al unui baraj TVA (*Tennessee Valley Authority*), sau al unei clădiri a oficiilor poştale? În cazurile acestea, care sunt majoritare, furtul sau „aproprierea originară” de la stat de către Green ar fi, prin urmare, un act legitim şi nu un delict – şi i-ar conferi lui Green un titlu legitim de proprietate.

Minciuna față de stat, aşadar, devine şi ea *a fortiori* moralmente legitimă. După cum nimeni nu este moralmente obligat să-i spună adevărul unui tâlhar, când acesta întreabă unde sunt obiectele de valoare din casă, tot astfel nimeni nu poate fi moralmente obligat să spună adevărul când i se pun întrebări similare de către stat, de exemplu atunci când trebuie să completeze declarații de venituri impozabile. [184]

Toate acestea nu înseamnă, bineînțeles, că trebuie să recomandăm sau să cerem insubordonare civică, neplata impozitelor, mințirea sau furtul de la stat, deoarece acestea pot fi prudențial neindicate, având în vedere aparatul de *force majeure* de care dispune statul. Dar spunem că aceste acțiuni sunt echitabile şi moralmente licite. Relațiile cu statul se reduc, prin urmare, la considerații exclusiv prudențiale şi pragmatice, din punctul de vedere al indivizilor particulari vizați. Ei trebuie să trateze statul ca pe un inamic care deține momentan o putere covârşitoare.

Numeroşi liberali comit erori cu privire la relațiile specifice cu statul, chiar atunci când admit în general imoralitatea sau criminalitatea acțiunilor şi a intervențiilor statale. Se pune de pildă problema sistării plăților, sau, mai general, a repudierii datoriilor guvernamentale. Numeroşi liberali afirmă că statul este moralmente obligat să-şi plătească datoriile şi că, prin urmare, sistarea sau repudierea plăților trebuie evitate. Problema este că liberalii aceştia judecă prin analogie cu teza (întru totul corectă) că persoanele şi instituțiile *private* trebuie să-şi respecte contractele şi să-şi achite datoriile. Dar *statul* nu are bani ai săi, deci plata datoriilor sale înseamnă că se va recurge în continuare la constrângerea contribuabililor să-i plătească pe deținătorii de obligațiuni guvernamentale. O asemenea constrângere nu poate fi nicicând licită din perspectiva liberală. Într-adevăr, creşterea impozitelor nu înseamnă doar mai multă coerciție şi mai multă agresiune îndreptate împotriva proprietății private, dar deținătorul aparent inocent de obligațiuni apare într-o lumină cu totul diferită dacă ne gândim că achiziționarea unei obligațiuni guvernamentale nu reprezintă altceva decât o investiție în prada ce urmează a fi realizată în viitor, pe calea furtului prin impozitare. În calitate de investitor activ în

tâlhăria viitoare, deținătorul de obligațiuni apare, prin urmare, într-o lumină morală foarte diferită de cea considerată îndeobște evidentă.[1]

O altă problemă care trebuie privită într-o lumină diferită este aceea a ruperii contractelor cu statul. Am explicat mai sus teza noastră că, deoarece contractele a căror impunere cu forța este licită sunt de fapt transferuri de titluri şi nu promisiuni, rezultă că într-o societate liberă demisia din armată ar fi legitimă, chiar şi în condițiile semnării unui contract de înregimentare pe durată mai lungă. Dar indiferent ce teorie a contractelor adoptăm, pe o piață liberă asemenea considerații se aplică doar în cazul armatelor *private*, de pe piața liberă. Deoarece armatele statului reprezintă agresori criminali, atât din perspectiva acțiunilor pe care le întreprind, cât şi din cea a mijloacelor lor de finanțare, părăsirea unei armate de stat ar fi moralmente licită oricând, indiferent de condițiile de înregimentare [chiar abstracție făcând de argumentul de mai sus – n.tr.]. Moralmente vorbind, individul are [185] dreptul de a proceda astfel, deşi, din nou, dacă o asemenea acțiune este sau nu prudentă este o cu totul altă problemă.

Să analizăm din această perspectivă problema mituirii funcționarilor guvernamentali. Am văzut mai sus că într-o societate liberă, sau pe o piață liberă, cel care *dă* mită acționează legitim, iar cel ce comite fraudă împotriva cuiva (de exemplu împotriva patronului) este cel ce *ia* mită, ceea ce îl face pasibil de a fi acționat în judecată. Ce putem spune despre mituirea funcționarilor guvernamentali? În cazul acesta trebuie să distingem între mita „agresivă" şi mita „defensivă"; prima trebuie considerată inacceptabilă şi agresivă, în vreme ce a doua trebuie considerată acceptabilă şi legitimă. Să considerăm o mită „agresivă" tipică: un lider mafiot mituieşte funcționari ai poliției ca să-i îndepărteze pe furnizorii rivali de cazinouri dintr-o anumită regiune teritorială. În cazul acesta mafiotul acționează în colaborare cu statul în vederea eliminării coercitive a proprietarilor rivali de cazinouri. Mafiotul este, în cazul acesta, inițiatorul şi complicele agresiunii guvernamentale împotriva rivalilor săi. O mită „defensivă", pe de altă parte, are un statut moral complet diferit. Într-un astfel de caz, văzând de exemplu că jocurile de noroc şi cazinourile dintr-o anumită regiune sunt interzise, Robinson mituieşte poliția pentru ca să permită funcționarea cazinoului său – un răspuns perfect legitim la o situație nefericită.

În realitate, mita defensivă joacă o funcție socială importantă în întreaga lume. Într-adevăr, în multe țări afacerile nu s-ar putea desfăşura deloc fără lubrifiantul mitei; existența mitei permite evitarea unor reglementări şi prelevări strivitoare şi distructive. Prin urmare, un „stat corupt" nu este în mod necesar un lucru rău; în comparație cu un „stat incoruptibil", ai cărui funcționari impun legea cu mare severitate, „corupția" poate cel puțin permite o înflorire parțială a tranzacțiilor şi a acțiunilor voluntare în societate. Bineînțeles că în niciunul din aceste cazuri nu sunt justificate reglementările şi interdicțiile, sau existența funcționarilor înşişi care le impun pe acestea cu forța, deoarece nici ei, nici spolierile pe care le execută ei n-ar trebui să existe deloc.[2] [186]

În anumite privințe, legislația şi opinia publică existente recunosc existența unei distincții radicale între persoanele private şi funcționarii de stat. Astfel, „dreptul la afaceri partriculare" sau dreptul de a păstra tăcerea ale unui individ privat nu se aplică şi nici nu trebuie să se aplice la funcționarii guvernamentali, ale căror dosare şi acțiuni trebuie să

fie accesibile mijloacelor de informare şi evaluării publice. Există două argumente democratice pentru negarea dreptului la afaceri particulare în cazul funcționarilor guvernamentali, care, deşi nu sunt strict liberale, au o anumită valoare în contextul în care sunt formulate: anume (1) că într-o democrație publicul nu poate decide referitor la chestiunile de interes general şi nu poate vota pentru funcționarii publici decât dacă este informat complet cu privire la operațiunile guvernamentale; şi (2) că, deoarece contribuabilii achită nota de plată pentru guvern, ei ar trebui să aibă dreptul să ştie ce face guvernul. Logica liberală ar mai adăuga că, deoarece statul este o organizație agresoare, orientată împotriva drepturilor şi persoanelor cetățenilor săi, rezultă că dezvăluirea completă a tuturor operațiunilor funcționarilor publici reprezintă cel puțin un drept pe care victimele statului reuşesc uneori să-l smulgă de la acesta şi pe care îl pot uneori întrebuința pentru a rezista sau pentru a reduce puterea statală.

Un alt domeniu în care legislația distinge între cetățenii particulari şi funcționarii publici este acela al legilor referitoare la calomnie. Am susținut mai sus că legile împotriva calomniei sunt ilegitime. Însă, chiar dacă asemenea legi există, este totuşi important să distingem între calomnierea unui cetățean particular şi calomnierea unui funcționar sau a unei instituții de stat. Până la finele veacului al XIX-lea am reuşit să scăpăm, din fericire, de perversa acuzație de „calomnie sediționasă" [incitatoare la rebeliune – n.tr.] din sistemul de *common law*, care fusese întrebuințată ca măciucă pentru reprimarea aproape tuturor criticilor îndreptate împotriva cârmuirii. În zilele noastre, legile care interzic calomnia au fost din fericire atenuate atunci când au fost puse în aplicare, nu doar în cazurile care vizau statul ca atare, ci şi în acelea care priveau politicieni sau funcționari guvernamentali.

Numeroşi anarhişti liberali susțin că este imoral să votăm sau să ne angrenăm în acțiuni politice, argumentul lor fiind că participând în felul acesta la activitatea statului, liberalul îşi întipăreşte pecetea sa morală pe însuşi aparatul guvernamental. Însă o decizie morală trebuie să fie o decizie liberă, iar statul i-a situat pe oamenii din societate într-un mediu lipsit de libertate, [187] într-o atotcuprinzătoare matrice coercitivă. Din nefericire statul există, iar oamenii trebuie – în mod necesar – să înceapă remedierea situației pornind de la această matrice. După cum a arătat Lysander Spooner, într-un mediu de coerciție etatistă votul nu implică existența unui consimțământ voluntar. Într-adevăr, dacă statul ne permite să ne alegem periodic stăpânii, oricât de limitată ar fi această alegere, în nici un caz nu poate fi considerat imoral să ne folosim de această posibilitate limitată pentru a încerca să reducem puterea statală, sau să ne descotorosim de ea.[3]

Aşadar statul nu este pur şi simplu o parte a societății. De fapt, obiectivul principal al părții de față din acest volum este de a demonstra că statul *nu* este – aşa cum le place să creadă celor mai mulți economişti utilitarişti adepți ai pieței libere – o instituție socială legitimă care tinde să fie greoaie şi ineficientă în mai toate activitățile pe care le efectuează. Dimpotrivă, statul este o instituție inerent ilegitimă, consacrată agresiunii organizate, crimei organizate şi sistematizate împotriva persoanelor şi a proprietăților supuşilor săi. Departe de a fi necesar pentru societate, el este o instituție profund antisocială, care supraviețuieşte parazitar, pe seama activităților productive ale cetățenilor săi privați. Moralmente, statul trebuie considerat ilegitim şi în afara sistemului legal

liberal obişnuit (aşa cum a fost acesta schiţat în partea a II-a de mai sus), care delimitează şi asigură drepturile şi proprietăţile legitime ale cetăţenilor particulari. Astfel, *din perspectiva dreptăţii şi a moralităţii*, statul nu poate fi proprietarul nici unui fel de proprietate, nu poate pretinde nici un fel de ascultare, nu poate impune nici un fel de contracte încheiate cu el şi – cu adevărat – nu poate nici măcar exista.

O apărare foarte răspândită a statului afirmă că omul este un „animal social", că el trebuie să trăiască în societate şi că individualiştii şi liberalii cred în existenţa „indivizilor atomizaţi", care nu sunt influenţaţi de semenii lor şi nu au nici o legătură cu aceştia. Dar nici un liberal n-a susţinut vreodată că indivizii sunt atomi izolaţi; dimpotrivă, toţi liberalii au recunoscut necesitatea şi enormele avantaje ale vieţii în societate şi ale participării la diviziunea socială a muncii. Marele *non sequitur* de care se fac vinovaţi apărătorii statului, inclusiv filosofii aristotelicieni şi tomişti clasici, este că sar de la necesitatea *societăţii* la necesitatea *statului*[4]. După cum am arătat, statul este, dimpotrivă, un instrument antisocial, care mutilează schimburile interpersonale voluntare, creativitatea individuală şi diviziunea muncii. „Societatea" este o etichetă comodă pentru a desemna relaţiile interpersonale voluntare ale indivizilor, în desfăşurarea schimburilor paşnice şi pe piaţă. Putem indica aici pătrunzătoarea distincţie efectuată de Albert Jay Nock, între „puterea socială" – fructele schimburilor interpersonale voluntare [188] din cuprinsul economiei şi al civilizaţiei – şi „puterea statală", care constă în imixtiunea coercitivă pentru exploatarea acestor fructe. În această lumină, Nock a arătat că istoria omenirii este, în esenţă, o cursă între puterea statală şi puterea socială, între fructele benefice ale producţiei şi creativităţii paşnice şi voluntare, pe de o parte – şi năpasta mutilantă şi parazitară a puterii statale, care împilează procesul social voluntar şi productiv.[5] Toate serviciile despre care se consideră îndeobşte că necesită existenţa statului, de la baterea de monedă până la protecţia poliţienească şi dezvoltarea legii în vederea apărării drepturilor personale şi de proprietate, pot fi şi au fost furnizate cu mult mai eficient – şi cu siguranţă mai moral – de persoane private. Statul nu este sub nici o formă o necesitate a naturii umane, ci dimpotrivă.

1 Referitor la repudierea datoriilor guvernamentale a se vedea Frank Chodorov, „Don't Buy Government Bonds", în *Out of Step*, New York, Devin-Adair, 1962, pp. 170-77; şi Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State*, Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1962, vol. 2, pp. 881-83.

2 Există dovezi concludente că economia sovietică nu funcţionează decât datorită ubicuităţii mitei, cunoscută şi sub numele de „blat"; Margaret Miller o numeşte „sistemul fantomă al iniţiativei private din cadrul 'economiei' planificate". Margaret Miller, „Markets in Russia", în M. Miller, T. Piotrowicz, L. Sirc şi H. Smith, *Communist Economy Under Change*, Londra, Institute for Economic Affairs, 1963, pp. 23-30.

H.L. Mencken relatează o fermecătoare şi instructivă istorioară apropo de contrastul dintre „corupţie" şi „reformă":

„El [tatăl lui Mencken] credea că în regim democratic corupţia este inevitabilă şi chiar susţinea, din proprie experienţă, că ea aduce anumite avantaje. Una dintre anecdotele sale

favorite se referea la un mare semn indicator, care se balansa agăţat la intrarea locului în care îşi desfăşura el afacerile, pe Paca Street. În 1885, când s-a construit clădirea, el pur şi simplu a atârnat semnul afară, a trimis după consilierul orăşenesc al districtului şi i-a dat 20 de dolari. Aceasta pentru a evita definitiv şi pentru totdeauna toate taxele de autorizaţie şi de franciză, plata dependinţelor şi orice alte asemenea costuri şi impozite. Consilierul orăşenesc a băgat banii în buzunar şi în schimb era ţinut să stăvilească orice poliţişti, inspectori de urbanism, sau alţi funcţionari care aveau vreun drept legal să se pronunţe în chestiunea indicatorului, sau care încercau să-şi bage nasul din interes particular. Fiind un om onorabil în felul său, consilierul s-a ţinut de cuvânt şi semnul a pendulat şi a scârţâit în bătaia vântului vreme de zece ani. Numai că în 1895 oraşul Baltimore a fost victima unui val reformist, consilierul şi-a pierdut poziţia în alegeri, iar idealiştii de la primărie au trimis vorbă că o autorizaţie de menţinere a semnului va costa 62,75$ *pe an.* A doua zi firma a fost dată jos. În ochii tatălui meu, aceasta a fost dovada peremptorie a faptului că reforma nu era, în esenţă, decât o conspiraţie a şarlatanilor ahtiaţi să mulgă banii contribuabililor." H.L. Mencken, *Happy Days: 1880-1892*, New York: Alfred Knopf, 1947, pp. 251-52.

3 Pentru mai multe detalii despre strategia adecvată a libertăţii, cf. pp. 257-74, mai jos.

4 A se vedea Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a doua, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, p. 237.

5 A se vedea Albert Jay Nock, *Our Enemy, The State*, New York, Free Life Editions, 1973, pp. 3ff.

25. Despre relaţiile între state

Fiecare stat îşi arogă un monopol al forţei asupra unei regiuni teritoriale date, regiunea variind ca dimensiune în funcţie de diversele situaţii istorice. *Politica externă* sau *relaţiile internaţionale* pot fi definite ca fiind relaţiile dintre oricare stat în parte, A – şi alte state, B, C, D, ca şi dintre locuitorii care vieţuiesc în aceste state. În lumea moralmente ideală n-ar exista nici un stat, aşa încât, desigur, n-ar putea exista nici un fel de politică externă. Dată fiind, pe de altă parte, existenţa statelor, există oare vreun principiu moral pe care să-l poată indica liberalismul, drept criteriu pentru politica externă? Răspunsul este, în linii mari, acelaşi ca şi în cazul criteriilor morale liberale aplicabile la „politica internă" a statelor – şi anume de a reduce cât mai mult cu putinţă gradul de coerciţie exercitat de către state asupra persoanelor particulare.

Înainte de a analiza acţiunile interstatale, să ne întoarcem un moment la lumea perfect liberală, fără state, în care indivizii şi agenţiile de protecţie private angajate de ei îşi limitează recursul la violenţă cu strictețe, exclusiv la apărarea persoanei şi a proprietăţii împotriva violenţei. Să presupunem că, în lumea aceasta perfect liberală, Jones însuşi sau

proprietatea lui devin victimele agresiunii lui Smith. După cum am văzut, este legitim ca Jones să respingă această invazie prin utilizarea violenței defensive. Dar acum este necesar să ne întrebăm, oare printre drepturile lui Jones se numără şi acela de a comite violențe agresive împotriva unor terțe părți nevinovate, în cursul apărării sale legitime împotriva lui Smith? Evident că răspunsul trebuie să fie „Nu", deoarece regula care interzice inițierea violenței împotriva persoanei sau proprietății oamenilor inocenți este absolută; ea este valabilă *indiferent* care este *motivația* subiectivă pentru agresiune. Este rău şi criminal să violăm proprietatea şi persoana altuia, chiar dacă suntem Robin Hood, sau dacă suntem în pericol de moarte prin inaniție, sau dacă ne apărăm împotriva atacului unei terțe părți. Putem înțelege şi putem simpatiza cu multe dintre motivațiile din cazurile şi situațiile acestea extreme. Putem, sau – mai bine zis – victimele sau legatarii victimei pot să atenueze vina delicventului, dacă el se prezintă la proces pentru a-şi primi pedeapsa. Dar nu putem evita judecata conform căreia agresiunea comisă este totuşi un act criminal, deci unul pe care victima avea tot dreptul să-l respingă, cu forța dacă este nevoie. Pe scurt, A îl agresează pe B deoarece C îl amenință sau îl agresează pe A. Putem să înțelegem că vina lui C este „mai mare" în ansamblul acestui proces, dar vom numi totuşi agresiunea aceasta a lui A un act criminal, pe care B are tot dreptul să-l respingă folosind forța.

Mai concret, dacă Jones constată că proprietatea lui este furată de către Smith, el are dreptul să-l respingă şi să încerce să-l prindă pe Smith, dar nu are *nici un drept* să-l respingă bombardând o clădire şi omorând oameni nevinovați, sau să-l prindă trăgând rafale de mitralieră într-o mulțime de oameni nevinovați. [190] Dacă face lucrul acesta, el este un agresor la fel de criminal ca şi Smith, sau chiar mai criminal.

Aceleaşi criterii sunt valabile în cazul în care Smith şi Jones au şi unul şi altul ajutoare de partea lor, adică dacă izbucneşte un război între Smith şi acoliții săi şi Jones şi body-guarzii săi. Dacă Smith şi un grup de acoliți ai săi îl agresează pe Jones, iar Jones şi body-guarzii săi îi urmăresc pe Smith şi banda lui până în vizuina lor, putem să îl felicităm pe Jones pentru această realizare; şi atât noi, cât şi alți membri ai societății care sunt interesați de reprimarea agresiunii, putem contribui financiar sau personal la cauza lui Jones. Dar Jones şi oamenii lui nu au *nici un drept*, la fel cum nu are nici Smith, să agreseze pe altcineva în cursul războiului lor „drept" (să fure proprietatea altora pentru a-şi finanța urmărirea, să-i înregimenteze pe alții în potera lor prin mijloace violente, sau să ucidă pe alții în cursul luptei lor pentru captura forțelor militare ale lui Smith.) Dacă Jones şi oamenii lui fac vreunul dintre lucrurile acestea, ei devin *la fel de incontestabili criminali* ca şi Smith – şi devin pasibili de toate sancțiunile prevăzute împotriva criminalității. De fapt, dacă declicvența comisă de Smith a constat în furt şi Jones întrebuințează conscripția [înregimentarea silită - n.tr.] pentru prinderea lui, sau ucide persoane nevinovate în cursul urmăririi, atunci Jones devine *mai criminal* decât Smith, deoarece cu siguranță înrobirea şi uciderea sunt crime cu mult mai grave împotriva altor persoane decât furtul.

Să presupunem că Jones, în cursul războiului său „drept" împotriva ravagiilor comise de Smith, ar ucide nişte persoane nevinovate. Şi să presupunem că el ar declama, în apărarea crimelor sale, că a acționat pur şi simplu conform sloganului „dați-mi libertate sau dați-

mi moarte". Absurditatea acestei „apărări" ar trebui să fie numaidecât evidentă, deoarece întrebarea nu este dacă Jones era dispus să rişte să moară el însuşi în lupta sa defensivă împotriva lui Smith; întrebarea este dacă el era dispus să omoare alte persoane nevinovate în cursul urmăririi obiectivului său legitim. Într-adevăr, Jones a acționat de fapt conform sloganului total inacceptabil „dați-mi libertate sau dați-le *altora* moarte" – care este cu siguranță un strigăt de bătălie lipsit de orice noblețe.

Prin urmare, războiul, chiar dacă este un război drept şi defensiv, nu este legitim decât atunci când exercițiul violenței este riguros limitat la criminalii individuali şi numai la ei. Cititorul poate să reflecteze singur câte dintre războaiele sau conflictele din toată istoria au îndeplinit acest criteriu.

S-a afirmat adesea, în special de către conservatori, că dezvoltarea cumplitelor arme moderne de ucidere în masă (arme nucleare, rachete, război biologic, etc.) nu prezintă decât o diferență de *grad* – şi nu una ne natură – în raport cu armele mai simple din vremurile mai de demult. Bineînțeles că unul din răspunsuri este că atunci când gradul se măsoară în numărul de vieți omeneşti diferența este una foarte mare. Dar un răspuns specific liberal este că, în vreme ce arcul şi săgeata, ba chiar şi puşca, pot fi îndreptate cu precizie, dacă se doreşte lucrul acesta, împotriva criminalilor şi doar împotriva lor, armele nucleare contemporane nu sunt compatibile cu o astfel de utilizare. Iată diferența esențială, de natură. Bineînțeles că arcul şi săgeata puteau [191] fi întrebuințate pentru scopuri agresive, dar ele puteau fi îndreptate şi numai spre utilizare exclusiv împotriva agresorilor. Armele nucleare, ba chiar şi bombele aeriene „convenționale" nu pot fi îndreptate astfel. Aceste arme sunt *ipso facto* maşini de ucidere în masă, fără discriminare. (Singura excepție ar fi cazul extrem de rar în care o masă de oameni care ar fi *cu toții* criminali ar ocupa o regiune geografică vastă.) Trebuie, prin urmare, să conchidem că utilizarea armelor nucleare şi a altora de acelaşi fel, sau a amenințării cu ele, sunt crime împotriva umanității, pentru care nu poate exista nici un fel de justificare.[1]

Acesta este motivul pentru care vechiul clişeu, conform căruia nu armele, ci voința care le întrebuințează contează pentru evaluarea problemelor de război şi pace, nu mai este de actualitate. Într-adevăr, caracteristica armamentului contemporan este tocmai că el *nu* poate fi întrebuințat selectiv, nu poate fi utilizat într-o manieră liberală. Prin urmare, însăşi existența lui trebuie condamnată, iar dezarmarea nucleară devine un bine care trebuie urmărit în sine. Dintre toate aspectele libertății, dezarmarea nucleară devine cu adevărat cel mai important bine politic care trebuie urmărit în lumea contemporană. Deoarece exact aşa cum uciderea este un delict mai grav împotriva altui om decât delapidarea, tot astfel crima în masă – care este efectiv atât de extinsă încât poate amenința civilizația şi însăşi supraviețuirea omenirii – este cel mai grav delict imaginabil pe care îl poate comite un om. Iar această crimă este acum întru totul realizabilă. Sau cumva se vor arăta liberalii (pe bună dreptate) indignați de controlul prețurilor şi de impozitul pe venit, dar vor ridica din umeri, sau chiar vor susține activ crima cea mai gravă – uciderea în masă?

Dacă războiul nuclear este complet ilegitim chiar şi pentru persoanele individuale care se apără de atacuri criminale, cu atât mai mult sunt ilegitime războiul nuclear şi chiar cel „convențional” *dintre state*!

Haideți să introducem acum statul în discuție. Deoarece fiecare stat îşi arogă un monopol asupra violenței într-o anumită regiune teritorială, atâta vreme cât prădăciunile şi extorcările sale continuă fără a întâmpina vreo opoziție, se spune că este „pace” în acea regiune, deoarece singurul tip de violență este cel continuu şi unidirecțional, orchestrat de către stat împotriva populației sale. Conflictul deschis izbucneşte în regiunea respectivă doar în cazul „revoluțiilor”, când oamenii opun rezistență utilizării puterii statale împotriva lor. Atât în cazul liniştit al statului fără opoziție, cât şi în cel al revoluției declarate, putem vorbi despre „violență verticală”: violența statului împotriva populației sale şi vice-versa.

În lumea noastră fiecare teritoriu geografic este controlat de o anumită organizație statală, pe întinsul Pământului fiind împrăştiate un număr de state, fiecare posedând un monopol [192] al violenței asupra propriului său teritoriu. Nu există nici un super-stat care să dețină monopolul violenței asupra întregii lumi, aşa încât între diversele state există o situație de „anarhie”.[2] Astfel, cu excepția revoluțiilor, care izbucnesc numai sporadic, violența declarată şi conflictul bilateral se manifestă între două sau mai multe state, în ceea ce se numeşte „război internațional”, sau „violență orizontală”.

Însă există diferențe cruciale şi vitale între, pe de o parte, războaiele inter-statale şi, pe de altă parte, revoluțiile împotriva statului sau conflictele între persoane private. Într-o revoluție conflictul se manifestă *în interiorul* unei anumite regiuni geografice: atât protejații statului cât şi revoluționarii locuiesc pe acelaşi teritoriu. Războiul inter-statal, pe de altă parte, se dă între două grupuri, fiecare deținând un monopol asupra propriei sale regiuni geografice, adică se dă între locuitorii unor teritorii diferite. Din această diferență rezultă mai multe consecințe importante:

(1) În războiul inter-statal ocaziile de utilizare a armamantului modern, de distrugere în masă, sunt mult mai numeroase. Într-adevăr, dacă în cadrul unui conflict intra-teritorial cursa înarmării devine prea intensă, fiecare parte se va autodistruge cu armamantul direcționat spre cealaltă. De exemplu, nici un grup revoluționar şi nici un stat care combate o revoluție nu pot utiliza armament nuclear împotriva părții adverse. Pe de altă parte însă, atunci când părțile beligerante locuiesc regiuni teritoriale diferite, posibilitatea de utilizare a armamantului modern devine enormă şi poate fi întrebuințat întregul arsenal de devastare în masă.

(2) O a doua consecință este că, în vreme ce pentru revoluționari este *posibil* să-şi aleagă țintele şi să limiteze această alegere la duşmanii lor statali, evitând astfel agresiunea împotriva oamenilor nevinovați, acest tip de focalizare devine cu mult mai greu realizabil în războaiele interstatale. Lucrul acesta este adevărat şi în privința armamantelor mai vechi; însă desigur că odată adoptat armamantul modern nu mai poate fi vorba despre nici un fel de focalizare.

Mai mult, (3) deoarece fiecare stat poate mobiliza toți oamenii şi toate resursele de pe teritoriul său, statul advers ajunge să-i privească pe toți cetățenii țării opuse ca pe duşmanii săi cel puțin temporari – şi să-i trateze ca atare, extinzând şi asupra lor războiul. Astfel, toate consecințele războiului inter-teritorial fac să fie aproape inevitabil ca războiul inter-statal să implice de ambele părți agresiune împotriva civililor nevinovați, a persoanelor private aflate de cealaltă parte. Odată cu armamentul modern de distrugere în masă această inevitabilitate devine absolută.

Dacă unul dintre atributele distinctive ale războiului inter-statal este inter-teritorialitatea, un altul provine din faptul că fiecare stat se hrăneşte din impozitarea [193] supuşilor săi. Prin urmare, orice război împotriva unui alt stat implică creşterea şi extinderea impozitării-agresiune împotriva propriei populații. Conflictele între persoane private pot fi – şi de regulă sunt – susținute şi finanțate în mod voluntar, de către părțile implicate. Revoluțiile pot fi – şi adesea sunt – finanțate şi susținute din contribuțiile voluntare ale populației. Dar războaiele statale nu pot fi purtate decât pe baza agresiunii împotriva contribuabilului.

De aceea, toate războaiele purtate de state implică un plus de agresiune împotriva contribuabililor din partea statului propriu şi aproape toate războaiele statale (efectiv *toate* în cazul războiului modern) implică un maximum de agresiune (de crimă) împotriva civililor nevinovați aflați sub stăpânirea statului advers. Pe de altă parte, revoluțiile sunt adesea finanțate în mod voluntar şi îşi *pot* focaliza violența [exclusiv] asupra cârmuitorilor statului; iar conflictele private îşi pot limita violența la adevărații răufăcători. Prin urmare, trebuie să conchidem că, în vreme ce anumite revoluții şi anumite conflicte private pot fi legitime, războaiele purtate de state trebuie *întotdeauna* condamnate.

Unii liberali pot obiecta după cum urmează: „Deşi deplângem şi noi întrebuințarea impozitării pentru finanțarea războaielor, ca şi monopolul statului asupra serviciilor de apărare, trebuie să recunoaştem existența acestei situații şi, câtă vreme ea există, trebuie să sprijinim statul în războaiele juste, de apărare.” În lumina discuției noastre de mai sus, răspunsul ar trebui să sune după cum urmează: „Da, statele există şi câtă vreme acest lucru este adevărat atitudinea liberală față de ele ar trebui să fie, într-adevăr, de a le spune: ‘Bine, existați; dar câtă vreme acest lucru este adevărat *cel puțin* limitați-vă activitățile la teritoriul pe care l-ați monopolizat!’” Pe scurt, liberalul urmăreşte să diminueze cât mai mult cu putință domeniul agresiunii statale împotriva tuturor persoanelor private, „străine” sau „indigene”. Singurul mod de a face aceasta în relațiile internaționale este ca populația fiecărei țări să exercite presiuni asupra statului propriu, pentru ca acesta să-şi limiteze activitățile la regiunea pe care o monopolizează şi să nu agreseze împotriva altor monopoluri statale, cel mai important fiind să nu agreseze împotriva *popoarelor* stăpânite de alte state. Pe scurt, obiectivul liberalului este de a limita fiecare stat existent la un nivel cât mai mic cu putință de agresiune împotriva persoanei şi a proprietății. Iar lucrul acesta implică evitarea completă a războiului. Popoarele supuse fiecărui stat în parte ar trebui să exercite presiuni asupra respectivelor „lor” state, pentru ca acestea să nu se atace unele pe altele şi, dacă izbucneşte un conflict,

să negocieze o pace sau să declare încetarea focului cât mai rapid este materialmente cu putință.

Să presupunem acum că avem de-a face cu o raritate: un caz neobişnuit de limpede, în care statul încearcă efectiv să apere proprietatea unuia dintre cetățenii săi. Un cetățean din țara A călătoreşte sau investeşte în țara B, apoi statul B comite o agresiune împotriva persoanei sale, sau îi confiscă proprietatea. Fără îndoială că avem aici un caz limpede, va spune criticul nostru liberal, în care statul A trebuie să amenințe sau să pornească război împotriva statului B, pentru apărarea proprietății cetățeanului „său". Deoarece, susține el, statul şi-a asumat monopolul apărării cetățenilor săi, aşa încât are obligația [194] să poarte război în numele oricărui cetățean al său, iar liberalii trebuie să susțină un astfel de război ca fiind unul just.

Însă – din nou – problema este că fiecare stat are un monopol al violenței – şi prin urmare al apărării – doar pe propriul său teritoriu geografic. El nu are un astfel de monopol – de fapt nu are nici un fel de putere – asupra altor teritorii geografice. De aceea, dacă un locuitor al țării A se mută sau investeşte în țara B, liberalul trebuie să arate că, prin aceasta, el îşi asumă riscurile inerente stăpânirii statului monopolist din țara B şi că ar fi imoral şi criminal ca statul A să preleve impozite de la populația țării A *şi* să ucidă numeroşi nevinovați din țara B, pentru a apăra proprietatea călătorului sau a investitorului.[3]

Trebuie, de asemenea, să observăm că împotriva armamentului nuclear nu există *nici un fel* de apărare (singura „apărare" propusă actualmente fiind amenințarea cu „distrugerea mutuală garantată") şi, prin urmare, că statul *nu poate* îndeplini nici un fel de funcție de apărare internațională, câtă vreme aceste arme există.

Obiectivul liberal ar trebui să fie, aşadar, indiferent de cauzele specifice ale fiecărui conflict, de a exercita presiuni asupra statului să nu inițieze războaie împotriva altor state şi, în cazul în care se declanşează vreun război, să exercite presiuni asupra statelor, [astfel încât acestea] să încheie pace şi să negocieze o încetare a focului şi un tratat de pace cât mai rapid este materialmente cu putință. În treacăt fie spus, acest obiectiv era inclus în vechiul drept internațional din secolele al optsprezecelea şi al nouăsprezecelea, sub forma idealului ca nici un stat să nu agreseze împotriva teritoriului altui stat– ceea ce se numeşte actualmente „coexistența paşnică a statelor".

Să presupunem însă că, în ciuda opoziției liberale, începe războiul şi statele beligerante nu negociază o pace. Care trebuie să fie în acest caz poziția liberală? Evident că de a reduce cât mai mult cu putință amploarea agresiunii asupra civililor nevinovați. Vechiul drept internațional conținea două dispozitive excelente destinate acestui scop: „legile războiului" şi „legile neutralității", sau „drepturile țărilor neutre". Legile neutralității erau concepute pentru a menține orice război care izbucneşte strict limitat la statele beligerante însele, fără agresiuni asupra statelor sau polulațiilor particulare ale altor țări. Iată de ce erau atât de importante vechile principii americane date acum uitării, cum ar fi „libertatea mărilor" sau îngrădirea severă a drepturilor statelor beligerante de a reprima comerțul

neutru cu statele adverse. Pe scurt, poziția liberală este de a determina statele beligerante să respecte întru totul drepturile cetățenilor neutri. [195]

„Legile războiului", la rândul lor, erau concepute pentru a limita cât mai mult cu putință invazia de către statele beligerante a drepturilor civililor din țările beligerante însele. După cum a explicat juristul britanic F.J.P. Veale:

„Principiul fundamental al acestui cod a fost că ostilitățile dintre popoarele civilizate trebuie să se limiteze la forțele armate efectiv angajate în luptă…. El făcea o distincție între combatanți şi noncombatanți, stabilind faptul că unica misiune a combatanților este să se lupte unii cu alții şi, în consecință, că noncombatanții trebuie să fie excluşi din sfera operațiunilor militare."[4]

Condamnând toate războaiele, indiferent de mobilurile lor, liberalul ştie că pot exista foarte bine grade diverse de vinovăție între state, pentru fiecare război în parte. Însă preocuparea sa de bază este condamnarea oricărei participări statale la război. Astfel, politica sa este de a exercita o presiune asupra tuturor statelor pentru a nu declanşa războaie şi a nu interveni în ele, pentru a opri orice război deja început şi pentru a reduce sfera oricărui război care persistă în a molesta civili din oricare tabără, sau din afara taberelor.

Unul dintre corolarele politicii liberale de coexistență paşnică şi de neintervenție între state este abținerea riguroasă de la orice ajutoare străine, de la orice ajutoare acordate de un stat altui stat. Într-adevăr, orice ajutor acordat de statul A statului B (1) sporeşte agresiunea prin impozitare la care este supusă populația țării A şi (2) agravează opresiunea de către statul B a propriei sale populații.

Să vedem acum în ce fel se aplică teoria liberală la problema *imperialismului*, care poate fi definit ca fiind agresiunea statului A împotriva populației statului B, urmată de menținerea ulterioară a acestei stăpâniri străine. Stăpânirea se poate exercita fie direct asupra țării B, fie indirect, prin intermediul unui stat client subsidiar, B. O revoluție inițiată de populația din B împotriva stăpânirii imperiale a lui A (fie nemijlocit, fie [inițial] împotriva statului client B) este fără îndoială legitimă, presupunând din nou că focul revoluționarilor este ațintit numai împotriva stăpânitorilor. S-a susținut adesea de către conservatori – şi chiar de către anumiți liberali – că imperialismul occidental în țările nedezvoltate ar trebui susținut, deoarece ar arăta mai mult respect pentru proprietatea privată decât orice posibil guvern indigen ulterior. Numai că, în primul rând, a judeca ce ar putea să urmeze după status quo este un exercițiu pur speculativ, în vreme ce opresiunea stăpânirii imperiale existente asupra populației din țara B este cât se poate de reală şi de vinovată. Iar în al doilea rând, acest tip de analiză trece cu vederea vătămările suferite de pe urma imperialismului de către contribuabilul occidental, care este muls şi împovărat de obligativitatea de a finanța [196] [mai întâi] războaiele de cucerire şi apoi menținerea birocrației imperiale. Fie şi numai din acest al doilea motiv liberalul trebuie să condamne imperialismul.[5]

Oare înseamnă opoziția față de toate războaiele inter-statale că liberalul nu poate niciodată avea în vedere schimbarea granițelor geografice, că el condamnă lumea la un îngheț al regimurilor teritoriale nedrepte? Cu siguranță nu. Să presupunem, de exemplu, că statul ipotetic „Valdavia" atacă „Ruritania" și anexează partea occidentală a acestei țări. Acum ruritanii de vest tânjesc după reunire cu frații lor ruritani (poate pentru că doresc să vorbească netulburați limba lor ruritană). Cum se poate realiza lucrul acesta? Există, bineînțeles, calea negocierilor pașnice între cele două puteri; dar să presupunem că imperialiștii valdavi se arată neînduplecați. Este de asemenea posibil ca liberalii valdavi să exercite presiunile necesare asupra statului lor pentru ca acesta să-și abandoneze cuceririle, în numele dreptății. Dar să presupunem că nici această cale nu dă rezultate. Ce rămâne de făcut? Trebuie să susținem în continuare ilegitimitatea declanșării unui război împotriva Valdaviei de către statul ruritan. Căile legitime în vederea modificării granițelor geografice sunt (1) mișcările revoluționare ale poporului ruritan oprimat și (2) ajutorul oferit rebelilor occidentali de către grupuri ruritane private (sau de către orice prieteni din străinătate ai cauzei ruritane), fie sub forma echipamentului, fie ca persoane voluntare.[*]

În fine, trebuie să atingem problema tiraniei interne care însoțește inevitabil războiul inter-statal, o tiranie care de regulă persistă mult după ce războiul s-a încheiat. Randolph Bourne a sesizat că „războiul este sănătatea statului".[6] Statul își realizează pe deplin potențialul abia în caz de război, îmbătându-se de putere, de capacități numerice, de trufie și de dominația absolută pe care o dobândește asupra economiei și a societății. Mitul fundamental care îi permite statului să se îngrașe din războaie este gogoașa că războiul înseamnă apărarea *de către stat* a supușilor săi. Adevărul faptic este [197] diametral opus. Deoarece dacă războiul este sănătatea statului, el este și cel mai mare pericol la adresa acestuia. Un stat nu poate „muri" decât dacă este înfrânt în război sau în urma unei revoluții. Prin urmare, în caz de război statul mobilizează frenetic polulația ca să lupte pentru el împotriva altui stat, sub pretextul că el este cel care luptă pentru populație. Societatea devine militarizată și etatizată, ea devine o cireadă, pusă pe uciderea presupușilor săi dușmani, dezrădăcinând și suprimând orice disidență față de efortul oficial de război, trădând cu voioșie adevărul în numele presupusului interes public. După cum a spus cândva Albert Jay Nock, societatea devine un lagăr militar, cu valorile și moralul unei „armate aflate în marș".[7]

1 Pentru o explicație clară a validității morale a distincției între combatanți și necombatanți, a se vedea G.E.M. Anscombe, *Mr. Truman's Degree*, Oxford, lucrare tipărită privat, 1956. Acest pamflet a fost pus în circulație ca un protest împotriva acordării unui doctorat onorific președintelui Truman de către Universitatea Oxford.

2 Este ciudat și inconsecvent faptul că adepții conservatori ai „statului limitat" resping ca absurdă orice propunere de eliminare a monopolului asupra violenței pe vreun teritoriu [statal] dat, în vederea eliberării cetățenilor particulari de orice stăpân suprem, dar *cu toate acestea* insistă la fel de energic pentru lăsarea națiunilor-stat fără un stăpân suprem care să arbitreze disputele dintre ele.

3 Mai există un considerent, care se aplică mai mult apărării „interne”, din interiorul teritoriului unui stat: cu cât statul este *mai puțin* eficace în apărarea locuitorilor de pe teritoriul său împotriva atacurilor criminale (de proveniență ne-statală), cu atât *mai mult* învață acești locuitori cât de ineficiente sunt activitățile statului și cu atât se orientează ei mai mult spre metode ne-statale de apărare. Prin urmare, eșecul statului de a furniza apărare poate avea o valoare educativă pentru populație.

4 F.J.P. Veale, *Advance to Barbarism*, Appleton, Wisconsin, C.C. Nelson, 1953, p. 58.

5 Trebuie să mai facem două observații empirice în legătură cu imperialismul occidental. În primul rând, drepturile de proprietate respectate au fost în general cele ale europenilor; adesea populațiile *băştinaşe* şi-au văzut pământurile furate de către imperialişti şi au fost obligate prin violență la muncă silnică în minele sau pe proprietățile funciare provenite din acest furt.

În al doilea rând, un alt mit susține că „diplomația canonierelor” de la începutul secolului XX a fost, la urma urmelor, o apărare a drepturilor de proprietate ale investitorilor occidentali în țările înapoiate. Numai că, în afară de rezervele de mai sus împotriva trecerii de către fiecare stat în parte dincolo de regiunea geografică monopolizată de el, se trece îndeobște cu vederea faptul că majoritatea acțiunilor canonierelor *nu* au fost destinate apărării investițiilor private, ci a deținătorilor occidentali de obligațiuni guvernamentale indigene. Puterile occidentale au obligat cu forța statele indigene să sporească agresiunea prin impozitare asupra propriilor lor popoare, pentru a-şi plăti datoriile către deținătorii străini de obligațiuni. Aceasta n-a fost o acțiune de salvgardare a proprietății private, ci una diametral opusă.

* N.ed.: Autorul simplifică excesiv problema, omițând drepturile cvasi-inevitabilei minorități valdave din Ruritania de Vest, care probabil ar adopta o poziție diametral opusă față de cea ruritană, preferând aliprirea şi apoi rămânerea în Valdavia. Acestea nu pot fi riguros respectate decât respectând drepturile tuturor persoanelor de secesiune până la nivel individual. Deci orice război „de eliberare” sau de alt fel care nu le respectă pe acestea este evident ilegitim şi nu se va bucura de participarea vreunui liberal consecvent.

6 R. Bourne, *War and the Intellectuals*, C. Resek, ed., New York, Harper and Row, 1964, p. 69.

7 O versiune mai veche a acestei perspective poate fi găsită în Murray N. Rothbard, „War, Peace, and the State”, în *Egalitarianism as a Revolt Against Nature, and Other Essays*, Washington, D.C., Libertarian Review Press, 1974, pp. 70-80.

26. Economia utilitaristă a pieței libere

PARTEA A PATRA

TEORII CONTEMPORANE ALTERNATIVE ALE LIBERTĂȚII

După ce am prezentat teoria noastră a libertății şi a drepturilor de proprietate şi am discutat rolul inerent al statului în raport cu libertatea, trecem, în această parte a cărții, la o discuție şi o critică a mai multor teorii alternative ale libertății, avansate, în lumea contemporană, de către cei care se situează în descendența tradiției pieței libere, sau clasic-liberale, înțeleasă în sens larg. Indiferent care ar fi celelalte merite ale acestor teorii, vom vedea că fundamentul pe care îl furnizează ele pentru o teorie sistematică a libertății şi a drepturilor individului este eronat şi inadecvat.

26. Economia utilitaristă a pieței libere

A. Introducere: Filosofia socială utilitaristă

Teoria economică a apărut ca disciplină distinctă şi conştientă de sine în secolul al XIX-lea, aşa încât acest proces s-a suprapus, din nefericire, cu perioada de dominație a filosofiei utilitariste. De aceea, filosofia socială a economiştilor, indiferent dacă este vorba despre crezul *laissez-faire* al secolului al XIX-lea sau de etatismul secolului XX, a fost aproape invariabil fondată pe filosofia socială utilitaristă. Chiar şi astăzi, economia politică debordează de discuții despre cântărirea „costurilor sociale" şi a „beneficiilor sociale", oridecâteori se pune problema luării unei decizii în privința politicilor publice.

Nu putem să ne angajăm aici într-o critică a utilitarismului ca teorie etică.[1] Aici ne interesează să analizăm anumite tentative de utilizare a eticii utilitariste pentru a furniza o bază justificabilă pentru o ideologie liberală, sau de tip *laissez faire*. Scurtele noastre critici se vor concentra, aşadar, asupra utilitarismului în măsura în care acesta a fost întrebuințat ca fundament pentru o filosofie politică liberală, sau cvasi-liberală.[2]

Pe scurt, filosofia socială utilitaristă susține că politica „bună" este cea care furnizează „binele cel mai mare pentru cel mai mare număr", fiecare persoană fiind socotită ca o unitate în calcularea acestui număr şi „binele" fiind înțeles ca satisfacerea cea mai deplină a dorințelor pur subiective ale indivizilor din societate. Utilitariştilor, ca şi economiştilor (a se vedea mai jos), le place să se privească pe ei înşişi ca fiind „de formație ştiințifică" şi „neutri față de valori", iar doctrina lor le-ar permite, chipurile, să adopte o poziție practic neutră față de valori; deoarece ei pretind că nu-şi impun propriile lor valori, ci doar recomandă cea mai mare satisfacere cu putință a dorințelor şi vrerilor maselor populare.

Însă această doctrină nu este nicidecum ştiințifică şi sub nici o formă nu este neutră față de valori. În primul rând, de ce „pentru cel mai mare număr"? De ce este, din punct de vedere etic, mai bine să se urmeze dorințele celor mai mulți, mai degrabă decât pe cele ale celor mai puțini? Ce are „numărul cel mai mare" atât de pozitiv?[3] Să presupunem că marea majoritate a [202] persoanelor din societate îi urăsc şi îi detestă pe roşcovani şi au o mare dorință să-i ucidă; şi să mai presupunem că – la fiecare moment de timp – există

doar un mic număr de roşcovani. Trebuie în cazul acesta să afirmăm că este „bine” ca marea majoritate să îi ucidă pe roşcovani? Iar dacă nu, de ce nu? În cel mai bun caz, prin urmare, utilitarismul nu este suficient pentru a susține o pledoarie în favoarea libertății şi a principiului *laissez-faire*. După cum observă cu ironie Felix Adler, utilitariştii „afirmă că cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr este scopul social, deşi ei omit să facă inteligibil de ce fericirea numărului celui mai mare ar trebui să fie un obiectiv convingător pentru cei cărora li se întâmplă să aparțină grupului cel mai redus.[4]

În al doilea rând, care este justificarea ideii că fiecare persoană contează ca o unitate? De ce să nu se folosească un sistem de ponderi? Şi acesta pare a fi un articol [de credință] neanalizat – şi prin urmare neştiințific – al utilitarismului.

În al treilea rând, de ce „binele” satisface doar nevoile subiectiv-emoționale ale fiecărei persoane? De ce nu poate exista nici o critică supra-subiectivă a acestor dorințe? Într-adevăr, utilitarismul presupune implicit că dorințele acestea subiective sunt nişte date absolute, pe care tehnicianul social este cumva ținut de datorie să le satisfacă. Dar ştim din experiența umană generală că dorințele individuale *nu* sunt nici absolute şi nici neschimbătoare. Ele nu sunt sigilate ermetic de efectele persuasiunii, fie aceasta rațională sau de alte feluri; experiența şi alte persoane pot să-i determine şi să-i convingă pe oameni să-şi schimbe valorile – şi adesea o fac. Dar cum ar putea să fie adevărat lucrul acesta, dacă toate valorile şi dorințele individuale ar fi pur şi simplu date şi, ca atare, n-ar fi susceptibile de nici o schimbare prin persuasiunea intersubiectivă venită din partea altora? Dar dacă dorințele acestea nu sunt date şi dacă ele *sunt* alterabile prin forța de persuasiune a argumentelor morale, în acest caz s-ar părea că *există* principii morale inter-subiective, că ele pot fi susținute şi că pot avea impact asupra celorlalți.

În mod destul de ciudat, deşi utilitarismul presupune că moralitatea, binele, este o caracteristică pur subiectivă a fiecărui individ, ea mai presupune – pe de altă parte – şi că aceste dorințe subiective pot fi însumate, scăzute şi cântărite în mod interpersonal, pe mulțimea indivizilor din societate. El presupune că utilitățile subiective individuale şi costurile pot fi adunate, scăzute şi măsurate, astfel încât să se ajungă la o „utilitate socială netă”, sau la un „cost social”, permițându-le astfel utilitariştilor să dea sfaturi pentru sau împotriva oricărei politici sociale specifice.[5] Economia contemporană a bunăstării [203] este deosebit de grăbită să ajungă la estimări (chiar la estimări cantitative aşa-zis precise) ale „costurilor sociale” şi ale „utilităților sociale”. Însă teoria economică ne informează pe bună dreptate, nu că *principiile morale* sunt subiective, ci că utilitățile şi costurile sunt *într-adevăr* subiective: utilitățile individuale sunt pur subiective şi ordinale şi, de aceea, este absolut ilegitim să le adunăm şi să le cântărim pentru a ajunge la vreo estimare a utilității sau a costului „social”.

B. Principiile unanimității şi al compensației

Teoria economică utilitaristă, chiar mai mult decât confrații săi filosofici, ține să pronunțe verdicte „ştiințifice” şi „neutre din punct de vedere valoric” în legătură cu politicile publice. Însă, dacă economiştii cred că etica este pur arbitrară şi subiectivă, oare cum pot ei să susțină poziții politice? Acest capitol va analiza [anumite] modalități prin care

economiştii utilitarişti liberali au pretenția de a favoriza piața liberă, încercând în acelaşi timp să se abțină de la a adopta poziții etice.[6]

O variantă importantă a utilitarismului este principiul unanimității, care se bazează pe criteriul „optimalității lui Pareto", conform căruia o măsură politică este „bună" dacă una sau mai multe persoane sunt „avantajate" (în sensul satisfacerii utilităților) de pe urma respectivei măsuri, în vreme ce nimeni nu este „dezavantajat." O versiune strictă a optimalității Pareto implică unanimitatea: faptul că fiecare persoană îşi dă acordul, aşadar crede că va fi avantajată, sau cel puțin că nu va fi dezavantajată, de o anumită măsură guvernamentală. În ultimii ani, principiul unanimității a fost susținut de profesorul James Buchanan ca fundament pentru o piață liberă, alcătuită din înțelegeri voluntare şi contractuale. „Principiul unanimității" este deosebit de atractiv pentru economiştii „neutri față de valori" care țin să emită judecăți politice. El întruneşte aprobarea unui număr mult mai mare dintre ei decât simpla regulă a majorității. Oare nu este incontestabil că economistul poate susține fără ezitare o politică publică, dacă ea se bucură de susținerea *tuturor* persoanelor din societate? Deşi inițial principiul unanimității li se poate părea liberalilor în mod superficial atractiv, el conține totuşi, în chiar inima sa, o eroare vitală şi insurmontabilă: faptul că bunătatea contractelor liber-consimțite sau a modificărilor unanim aprobate pornind de la situația dată depind, în totalitate, *tocmai* de bunătatea sau de dreptatea *acestei* situații [deja] existente. Numai că nici optimalitatea Pareto şi nici varianta ei formulată în termenii principiului unanimității nu pot afirma nimic despre bunătatea sau dreptatea *status quo*-ului existent, deoarece ele nu se concentrează decât pe *modificările* care pleacă *de la această situație*, ca de la punctul zero al fenomenului observat.[7] În plus față de aceasta, cerința de „aprobare unanimă" a schimbărilor [204] *îngheață* în mod necesar *status-quo*-ul existent. Dacă acest *status-quo* este nedrept, sau implică reprimarea libertății, atunci principiul unanimității este o gravă barieră în calea dreptății şi a libertății – şi nu este nicidecum un bastion de apărare al acestora. Economistul care susține principiul uanimității ca pe o premisă a libertății, aparent neutră din punct de vedere valoric, în realitate face o masivă şi pe de-a întregul nejustificată judecată de valoare, în favoarea menținerii status-quo-ului.

Varianta îndeobşte acceptată a optimalității Pareto este „principiul compensației", care conține toate neajunsurile principiului unanimității în sens strict, plus multe altele ale sale proprii. Principiul compensației afirmă că o politică publică este „bună" dacă beneficiarii ei (în termeni de utilitate) îi pot compensa pe cei care pierd de pe urma respectivei politici, rămânând şi după aceasta cu anumite câştiguri nete. În aceste condiții, deşi inițial *există* perdanți (în termeni de utilitate) de pe urma acestei politici, după acordarea compensațiilor ei nu mai există. Numai că principiul compensației presupune că este conceptual posibil să se efectueze adunări şi scăderi interpersonale de utilități şi să se măsoare astfel câştigurile şi pierderile; el mai presupune, de asemenea, că se pot estima cu precizie câştigurile şi pierderile fiecărui individ. Însă ştiința economică ne informează că „utilitatea" – şi deci câştigurile sau pierderile de utilitate – sunt concepte referitoare la fenomene pur subiective şi psihice, aşa încât ele nu pot fi măsurate şi nici măcar estimate de către observatori externi. Câştigurile şi pierderile de utilitate nu pot fi, aşadar, adunate, măsurate, sau comparate unele cu altele şi cu atât mai puțin este posibilă descoperirea unor compensații precise. Presupoziția obişnuită pe care o fac economiştii este că

pierderile psihice de utilitate se pot măsura folosind prețul monetar al bunului respectiv; astfel, dacă o companie feroviară aduce atingere pământului unui fermier prin fumul pe care îl emite, adepții principiului compensației postulează că pierderea fermierului poate fi măsurată cu ajutorul prețului de piață al pământului. Însă această presupoziție trece cu vederea faptul că fermierul poate foarte bine să resimtă un ataşament psihic față de pământul respectiv, care să fie cu mult mai mare decât prețul de piață şi, mai mult, că este imposibil de aflat cât de mare poate fi ataşamentul psihic al fermierului față de pământ. A-l *întreba* pe acesta este inutil, deoarece el poate foarte bine să mintă, [atunci când] *spune,* de pildă, că ataşamentul său față de pământ este cu mult mai ridicat decât prețul pieței. Statul, sau vreun alt observator exterior, nu are nici un mijloc de a determina cum stau lucrurile.[8] Mai mult, existența în societate fie şi a *unui singur* anarhist militant, [205] a cărui suferință psihică provocată de către stat este atât de mare încât el este *de necompensat* pentru dezutilitatea psihică pe care o resimte datorită existenței si a activității guvernamentale, este în sine suficientă pentru a distruge orice pledoarie bazată pe principiul compensației pentru vreo activitate a statului. Şi este sigur că există cel puțin un asemenea anarhist.

O ilustrare izbitoare dar nu atipică a erorilor şi a parțialității nedrepte în favoarea status quo-ului de care suferă principiul compensației a oferit-o, în prima parte a secolului al XIX-lea, dezbaterea din parlamentul britanic referitoare la abolirea sclaviei. Primii adepți ai principiului compensației susțineau atunci că stăpânii trebuie compensați pentru pierderea investiției lor în sclavi. La care moment, Benjamin Person, un membru al şcolii liberale de la Manchester, a declarat că el s-ar fi aşteptat „ca sclavii să fie cei care trebuie compensați".[9] Întocmai! Iată un izbitor exemplu al necesității de a adopta un anumit sistem etic, o anumită concepție despre dreptate, atunci când se pledează în favoarea unei politici publice. Aceia dintre noi, adepții eticii, care susținem că sclavia este criminală şi nedreaptă, ne-am opune întotdeauna ideii de a-i compensa pe stăpâni şi am gândi mai degrabă în termenii unei obligativități pentru stăpâni de a-şi compensa sclavii, pentru anii de opresiune suferiți de aceştia din urmă. Însă economistul „neutru față de valori", bizuindu-se pe principiile unanimității şi al compensației, îşi pune implicit pecetea sa valorică – nefondată şi arbitrară – pe nedreptul status quo.

Într-un fascinant schimb de replici cu un critic al principiului unanimității, profesorul Buchanan admite următoarele:

„Eu apăr status-quo-ul… nu pentru că îl agreez. Nu îl agreez…. Însă apărarea pe care o fac status-quo-ului provine din faptul că nu doresc – şi cu adevărat nici nu pot – să iau în discuție alte schimbări decât cele care sunt prin natura lor contractuale. Bineînțeles că pot să îmi exprim propriile mele opinii….Numai că, din punctul meu de vedere, acest demers ar fi pur şi simplu o risipă de efort."

În felul acesta, din nefericire, deşi admite că ideea pe care şi-o face despre etică este că ea ar consta în „opinii" pur subiective şi arbitrare, Buchanan dorește totuşi să promulge ceva, care *din propria-i perspectivă* nu poate fi decât o opinie la fel de subiectivă şi de arbitrară – o apărare a status-quo-ului. Buchanan admite că procedura sa „îmi permite să fac un pas limitat către valorile sau ipotezele normative – şi anume să sugerez că

schimbările [propuse] par potențial agreabile pentru toată lumea. Este vorba despre schimbări eficiente în sensul lui Pareto, care trebuie, bineînțeles, să includă printre ele şi compensații. Criteriul pe care se bazează schema mea este consensul." [206]

Dar cum se poate justifica acest „pas limitat"? Ce este atât de minunat la consensul cu privire la modificări ce pleacă de la un *status quo* care poate fi nedrept? Oare un asemenea pas limitat nu este şi el o „opinie" arbitrară, pentru Buchanan? Şi dacă el este dispus să înainteze până la o limită atât de nesatisfăcătoare, de ce să nu meragă mai departe, până la punerea în discuție a status quo-ului?

Buchanan se lansează în a afirma că „sarcina noastră este, de fapt…de a încerca să găsim, de a localizăm, să inventăm scheme care pot determina consimțământul unanim sau cvasi-unanim – şi de a le propune. [Oare ce poate să însemne „cvasi-unanimitatea"? – n.M.N.R.] Deoarece oamenii se află în dezacord în legătură cu atât de multe lucruri, schemele de felul acestea trebuie să constituie o mulțime foarte limitată – şi lucrul acesta vă poate sugera că există puține schimbări posibile. Astfel, indirect este apărat status quo-ul. Status-quo-ul nu are nici un merit deosebit cu excepția faptului că există şi că este singurul lucru care există. Lucrul pe care îl subliniez întotdeauna este că pornim de aici şi nu din altă parte.[10]

Ajunşi aici, ne gândim cu nostalgie la nobilul dicton al lordului Acton: „Liberalismul urmăreşte ceea ce ar trebui să fie, indiferent de ceea ce este."[11] Aici criticul lui Buchanan are ultimul cuvânt, deşi este departe de a fi un liberal sau un adept al pieței libere: „În nici un caz nu sunt complet împotriva căutării unor soluții contractuale; dar nu cred că ele pot fi proiectate într-un vacuum, care îi permite structurii de putere a status-quo-ului să rămână nespecificată şi neexaminată"[12]

C. Ludwig von Mises şi „neutralitatea față de valori" a peldoariei pentru *laissez faire*.[13]

Să ne oprim acum la poziția lui Ludwig von Mises asupra întregii chestiuni a praxeologiei, a judecăților de valoare şi a pledoariei pentru anumite politici publice. Cazul lui Mises este deosebit de interesant, deoarece el a fost, printre toți economiştii din secolul al XX-lea, în acelaşi timp cel mai consecvent şi mai pasionat adept al sistemului *laissez faire* şi cel mai riguros şi mai consecvent adept al neutralității față de valori a teoriei economice, fiind adversarul oricărui fel de etică obiectivă. Cum a reuşit el, aşadar, să reconcilieze aceste două poziții?[14] [207]

Mises a oferit două soluții separate şi foarte diferite la această problemă. Cea dintâi reprezintă o variantă a principiului unanimității. În esență, această variantă afirmă că economistul ca economist nu poate spune despre o politică guvernamentală dată că este „bună" sau „rea". Cu toate acestea, dacă o politică dată va duce la consecințe despre care – în lumina explicațiilor praxeologice – toți adepții respectivei politici vor conveni că sunt rele, *atunci* economistul neutru față de valori poate afirma în mod întemeiat că este vorba de o măsură politică „rea". Astfel, Mises scrie:

„Economistul cercetează dacă o măsură *a* poate determina rezultatul *p*, în vederea obținerii căruia ea este recomandată şi descoperă că *a* determină pe *g* în loc de *p*, un efect pe care chiar şi adepții măsurii *a* îl consideră indezirabil. Dacă economistul formulează concluziile investigației sale afirmând că *a* este o măsură rea, el nu face o judecată de valoare. El nu afirmă decât că, din punctul de vedere al celor ce urmăresc obiectivul *p*, măsura *a* este inadecvată."[15]

Şi iarăşi:

„Teoria economică nu afirmă că interferența guvernamentală în domeniul prețurilor unei anumite mărfi este inechitabilă, sau rea, sau nepracticabilă. Ea afirmă că această măsură deteriorează condițiile şi nu le ameliorează, din punctul de vedere al statului şi al celor ce susțin intervenția."[16]

Trebuie să recunoaştem că avem incontestabil de a face cu o încercare ingenioasă de a permite economistului să dea verdicte de „bine" sau „rău", fără a face nici o judecată de valoare; într-adevăr, economistul este ținut a fi doar un praxeolog, un tehnician, care le atrage atenția cititorilor sau ascultătorilor săi că *ei înşişi* vor considera, cu toții, că măsura politică respectivă este „rea", odată ce li se vor descoperi toate consecințele. Însă, deşi ingenioasă, această încercare nu reuşeşte câtuşi de puțin. Într-adevăr, cum poate şti Mises ce *anume* consideră dezirabil adepții unei anumite politici? De unde poate el să ştie care sunt scările lor valorice în prezent, sau care vor fi ele când se vor manifesta consecințele măsurii preconizate? Una dintre marile contribuții ale teoriei economice praxeologice este că l-a făcut pe economist să înțeleagă faptul că el nu *cunoaşte* scările valorice ale nimănui, abstracție făcând de acele preferințe valorice *demonstrate* de acțiunile concrete ale fiecărei persoane. Însuşi Mises subliniază că:

„[N]u trebuie să uităm faptul că scara valorilor, sau a dorințelor, se manifestă doar în realitatea acțiunii. Scările acestea nu posedă nici o existență independentă, în afara comportamentului efectiv al persoanelor individuale. Singura sursă din care provine cunoaşterea noastră referitoare la aceste [208] scări derivă din observația acțiunilor omului. Fiecare acțiune este, de fiecare dată, în perfect acord cu scara valorilor sau a dorințelor, deoarece aceste scări nu sunt decât un instrument pentru interpretarea acțiunii omului."[17]

Dar în acest caz, dată fiind însăşi analiza lui Mises, cum poate economistul să *ştie* care sunt de fapt motivațiile pentru susținerea diverselor măsuri politice, sau cum vor privi oamenii consecințele acestor politici?

Ca economist, Mises poate, aşadar, să arate felul în care controlul prețurilor (pentru a utiliza exemplul său) va duce, din punctul de vedere al consumatorilor, la penurii neprevăzute de bunurile respective pentru consumatori. Dar cum poate Mises şti că unii dintre adepții controlului prețurilor nu *urmăresc* [să provoace] penurii? Ei pot fi, de pildă, socialişti, dornici să întrebuințeze controalele ca pe o treaptă în vederea colectivizării complete. Alții pot fi egalitarişti, care preferă penuriile deoarece bogații nu vor putea să-şi utilizeze banii pentru a cumpăra mai multe produse decât oamenii mai săraci. Unii pot

fi nihilişti, dornici să vadă penurie de bunuri. Alţii pot face parte din numeroasa legiune de intelectuali contemporani, care se plâng în permanenţă de „afluenţa excesivă" din societatea noastră, sau de marea „risipă" de energie; toţi aceştia pot fi încântaţi de penuriile de bunuri. Iar alţii pot fi în favoarea controlului preţurilor, chiar după ce au înţeles că acesta provoacă penurie, deoarece ei sau aliaţii lor politici se vor bucura de slujbe bine plătite, sau de putere, în cadrul birocraţiei necesare pentru controlul preţurilor. Există tot felul de asemenea posibilităţi – şi nici una dintre ele nu este compatibilă cu afirmaţia lui Mises, făcută *în calitate de economist neutru faţă de valori*, că toţi adepţii controlului preţurilor – sau ai oricărei alte intervenţii guvernamentale – trebuie să admită, după ce învaţă economie, că măsura cu pricina este rea. În fapt, îndată ce admite că măcar *un singur* adept al controlului preţurilor, sau al oricărei alte măsuri intervenţioniste, este posibil să înţeleagă consecinţele economice şi – *indiferent din ce motiv* – să continue să prefere acestă măsură, Mises nu mai poate numi nici una dintre aceste măsuri „rea sau bună", sau măcar „adecvată" sau „inadecvată", în calitate de economist şi de praxeolog, fără a introduce în aceste verdictele de polititică economică tocmai judecăţile de valoare despre care el însuşi susţine că sunt inadmisibile din partea unui teoretician al acţiunii umane.[18] Într-adevăr, în cazul acesta el nu mai este un consilier tehnic al adepţilor unei anumite politici, ci devine el însuşi un partizan, asociat uneia din părţile aflate în dispută datorită unui conflict valoric.

În plus, mai există un motiv fundamental pentru ca adepţii politicilor „inadecvate" să refuze să se răzgândească, chiar după ce vor fi auzit şi înţeles secvenţa consecinţelor praxeologice. Într-adevăr, praxeologia poate să arate că toate tipurile de politici guvernamentale [209] vor avea consecinţe pe care cel puţin *majoritatea* oamenilor vor avea tendinţa să le deteste; numai că (şi aceasta este o rezervă esenţială) majoritatea consecinţelor acestea iau *timp* [pentru a se produce], unele dintre ele chiar mult timp. Nici un economist nu a făcut mai mult decât Ludwig von Mises pentru elucidarea universalităţii *preferinţei de timp* în activităţile oamenilor: a legii praxeologice conform căreia toată lumea preferă să ajungă la o anumită satisfacţie mai *devreme*, mai degrabă decât mai *târziu*. Şi cu siguranţă că Mises, în calitate de om de ştiinţă neutru faţă de valori, n-ar putea avea niciodată prezumţia de a critica *rata* preferinţei de timp a cuiva, de a spune că rata lui A este „prea mare" şi a lui B „prea scăzută". Dar, în cazul acesta, ce facem cu persoanele din societate cu preferinţă de timp ridicată, care-i pot replica praxeologului: „Poate că această politică de impozite mari şi de subvenţii va duce la o reducere a capitalului; poate că până şi controlul preţurilor va duce la penurii, dar nu-mi pasă. Deoarece eu am o preferinţă ridicată de timp, pentru mine au mai multă valoare subvenţiile pe termen scurt şi satisfacţia de scurtă durată de a cumpăra bunurile deja existente la preţuri mai mici, decât perspectiva de a suferi consecinţele din viitor." Iar Mises, în calitate de om de ştiinţă neutru faţă de valori şi de oponent al oricărui fel de idee de etică obiectivă, *nu poate* să afirme că ei greşesc. Nu există nici o cale pe care el să poate afirma superioritatea termenului lung faţă de de cel scurt, fără a încălca valorile persoanelor cu preferinţă de timp ridicată; şi lucrul acesta nu poate fi făcut în mod necontradictoriu fără a abandona etica lui subiectivistă.

În legătură cu aceasta, unul dintre argumentele de bază ale lui Mises pentru piaţa liberă este că în cadrul ei există o „armonie a intereselor corect înţelese ale tuturor membrilor

societății de piață". Este limpede din felul cum pune el problema că nu are în vedere doar „interesele" manifestate după aflarea consecințelor praxeologice ale activității de piață, sau ale intervențiilor guvernamentale. El are de asemenea – şi în mod deosebit – în vedere interesele „pe termen lung" ale oamenilor, deoarece, după cum afirmă Mises, „în loc de 'interese corect înțelese' putem la fel de bine spune interese 'pe termen lung'".[19] Dar ce facem cu persoanele cu preferință de timp ridicată, care preferă să-şi satisfacă interesele lor pe termen scurt? Cum putem numi interesele pe termen lung „mai bune" decât cele pe termen scurt; de ce trebuie „înțelegerea corectă" să însemne numaidecât pe termen lung?[20] Constatăm, aşadar, că tentativa lui Mises de a pleda pentru sistemul laissez-faire rămânând neutru față de valori, pe baza presupoziției că *toți* adepții intervenției guvernamentale îşi vor abandona poziția îndată ce îi vor înțelege consecințele, cade la pământ cu totul.

Mai există însă o cale, foarte diferită, pe care Mises încearcă să-şi reconcilieze pledoaria pasionată pentru *laissez-faire* cu neutralitatea absolută față de valori [210] a omului de ştiință. Aceasta revine la a adopta o poziție mult mai compatibilă cu praxeologia, recunoscând că economistul *ca economist* nu poate decât să identifice concatenarea cauzelor şi a efectelor şi nu se poate lansa în judecăți de valoare, nici nu poate pleda pentru politici publice. A doua cale a lui Mises concede că economistul, ca om de ştiință, nu poate pleda pentru sistemul laissez-faire, dar adaugă apoi că poate face lucrul acesta *în calitate de cetățean.* Aşadar ca cetățean Mises propune un sistem de valori, dar unul surprinzător de sărac. Deoarece în acest punct el trece printr-o dilemă. Ca praxeolog, el ştie că, în calitate de om de ştiință în domeniul economic, nu poate pronunța judecăți de valoare şi nici nu poate susține politici publice; dar nu se poate preta nici la a enunța şi a strecura pur şi simplu judecăți de valoare arbitrare. Prin urmare, ca utilitarist (deoarece Mises, ca majoritatea economiştilor, este într-adevăr un utilitarist în etică, deşi în epistemologie este kantian), el se limitează la a face *o sigură* judecată de valoare, [cât se poate de] rezervată: aceea că doreşte să realizeze obiectivele majorității populației (din fericire, în această formulare, Mises nu presupune cunoaşterea obiectivelor *tuturor* oamenilor).

După cum explică Mises, în a doua sa variantă, „[l]iberalismul [adică liberalismul de tip laissez-faire – n.M.N.R.] este o doctrină politică…. Ca doctrină politică, liberalismul (spre deosebire de ştiința economică) nu este neutru față de valorile şi scopurile ultime urmărite de acțiune. El presupune că toți oamenii, sau cel puțin o majoritate a lor, urmăresc atingerea anumitor țeluri. El le furnizează informații despre mijloacele adecvate necesare realizării planurilor lor. Adepții doctrinelor liberale sunt pe deplin conştienți de faptul că recomandările lor sunt valide doar pentru cei ce acceptă aceste principii valorice. În vreme ce praxeologia, deci şi economia, întrebuințează termenii de fericire şi de îndepărtare a neplăcerii într-un sens pur formal, liberalismul le atribuie un sens concret. El presupune că oamenii preferă viața morții, sănătatea bolii… abundența sărăciei. El îl învață pe om cum să acționeze în conformitate cu aceste valori.[21]

În această a doua variantă, Mises s-a eliberat cu succes de autocontradicția de a fi un praxeolog, neutru față de valori, care pledează pentru laissez-faire. Recunoscând de această dată că economistul nu poate face asemenea pledoarii, el îşi afirmă poziția ca

„cetățean", dornic de a face asemenea judecăți de valoare. Dar el nu doreşte pur şi simplu să formuleze o judecată de valoare *ad hoc*; probabil că el consideră că un intelectual care împărtăşeşte anumite valori trebuie să prezinte un sistem etic *de un fel sau altul*, pentru a justifica asemenea judecăți de valoare. Totuşi sistemul prezentat de Mises, ca utilitarist, este unul uimitor de anemic; până şi ca liberal de tip *laissez-faire* adept al anumitor valori, el nu se [211] decide să facă decât *o singură* judecată de valoare, aceea de a se alătura majorității populației în dorința comună a acesteia de pace, prosperitate şi abundență. În felul acesta, ca oponent al ideii de etică obiectivă – şi cu toate că trebuie să se simtă inconfortabil făcând orice judecată de valoare, fie şi numai ca cetățean -, el nu face decât minimul posibil de asemenea judecăți. Fidelă poziției sale utilitariste, judecata sa de valoare constă în dezirabilitatea împlinirii țelurilor subiectiv dorite de majoritatea populației.

Putem face aici câteva observații critice față de această poziție. În primul rând, cu toate că praxeologia poate, într-adevăr, să demonstreze că sistemul laissez-faire va duce la armonie, la prosperitate şi la abundență, cu toate că intervenția guvernamentală duce la conflict şi la sărăcire[22] şi cu toate că este, probabil, adevărat că majoritatea oamenilor le acordă o valoare mare celor dintâi, *nu* este adevărat că acestea sunt *singurele* lor țeluri, sau valori. Marele analist al scărilor valorice ordinale şi al utitilății marginale descrescătoare ar fi trebuit să fie mai atent la existența unor asemenea valori şi țeluri rivale. De exemplu, fie că o fac din invidie sau animați de o inadecvată teorie a dreptății, mulți oameni pot prefera o cu mult mai accentuată egalitate de venituri decât cea care se va realiza pe piața liberă. Multă lume, din respectul cuvenit sus-menționaților intelectuali, poate dori mai puțină abundență, pentru a mai tempera afluența noastră, aşa-zis „excesivă". Alții, după cum am văzut deja, pot prefera să prade pe termen scurt capitalul celor bogați sau al oamenilor de afaceri, recunoscând în acelaşi timp efectele pe termen lung, dar neținând seama de ele, deoarece posedă o preferință de timp ridicată. Probabil că foarte puțini dintre aceşti oameni vor dori să împingă măsurile etatiste până la pragul sărăcirii şi distrugerii complete, deşi nici acest scenariu nu este exclus. Numai că o coaliție majoritară a celor de mai sus poate foarte bine să opteze pentru o *anumită* reducere a avuției şi a prosperității, în numele valorilor acestea diferite. Ea poate foarte bine hotărî că merită sacrificat un minimum de avuție şi de producție eficientă, datorită costului de oportunitate ridicat al situației în care omul *nu* este posibil să se bucure de uşurarea invidiei, sau de satisfacerea unei dorințe de putere, sau de supunerea față de putere, sau, de pildă, de fiorul „unității naționale", de care s-ar putea bucura cu prilejul unei (scurte) crize economice.

Ce poate replica Mises unei populații majoritare care într-adevăr *a luat* în considerație toate consecințele praxeologice şi totuşi preferă un minimum, sau poate chiar o cantitate semnificativă de etatism, pentru a-şi realiza țelurile ei rivale? Ca utilitarist, el *nu poate* contesta natura etică a obiectivelor alese de ea, deoarece, ca utilitarist, el trebuie să se limiteze la *unica* judecată de valoare că preferă ca majoritatea să-şi realizeze scopurile, aşa cum şi le-a ales ea însăşi. Singura replică pe care [212] o poate da Mises, rămânând în cadrul său propriu, este de a arăta că intervenția guvernamentală are un efect cumulativ, că, în cele din urmă, economia trebuie să se îndrepte fie spre piața liberă, fie spre socialismul complet, despre care praxeologia arată că va aduce haos şi sărăcire drastică,

cel puțin în condițiile unei societăți industriale. Dar nici acesta nu este un răspuns pe deplin satisfăcător. Cu toate că multe, sau chiar majoritatea programelor de intervenție statală – îndeosebi controlul prețurilor – sunt într-adevăr cumulative, altele nu sunt. Mai mult, efectul cumulativ ia atât de mult timp [pentru a se manifesta], încât preferințele de timp ale majorităților le pot foarte bine determina pe acestea să ignore acest efect, în deplină cunoştință a tuturor consecințelor. Ce rămâne atunci de făcut?

Mises a încercat să întrebuințeze argumentul cumulativ pentru a răspunde afirmației că majoritatea populației preferă măsuri egalitariste, chiar dacă înțelege perfect că o face pe seama unei părți din avuția sa. Replica lui Mises era că „fondul de rezervă" este pe punctul de a se epuiza în Europa şi, de aceea, orice noi măsuri egalitariste vor trebui să fie plătite direct din buzunarul contribuabilior, printr-un spor de impozitare. Mises presupunea că, odată ce acest lucru va deveni clar, masele vor înceta de a mai susține măsuri intervenționiste.[23] Numai că, în primul rând, acesta nu este un argument puternic împotriva *precedentelor* măsuri egalitariste, nici în favoarea abolirii lor. Iar în al doilea rând, cu toate că este *foarte posibil* ca masele să fie convinse, cu siguranță că nu există nici o certitudine apodictică în această privință; şi cu siguranță că în trecut masele au susținut în mod conştient măsuri etatiste egalitariste şi de alte tipuri – şi probabil vor continua să o facă şi în viitor, în numele urmăririi altor obiective ale lor, în ciuda înțelegerii faptului că venitul şi avuția lor vor scădea.

Astfel, în pătrunzătoarea sa critică făcută poziției lui Mises, Dean Rappard a accentuat această idee:

„Oare electorul britanic, de exemplu, preferă impozitarea spoliatoare a veniturilor mari mai ales în speranța că acest lucru se va reflecta în beneficiul său material, sau datorită certitudinii că ea tinde să reducă inegalitățile sociale nedorite şi iritante? În general, oare atracția spre egalitate a democrațiilor noastre moderne, nu este adesea mai puternică decât dorința de a ne ameliora condiția economică?"

Iar în ce priveşte propria sa țară, Elveția, Dean Rappard a subliniat faptul că majoritatea urbană, industrială şi comercială a țării, a adoptat în mod repetat – şi adesea cu prilejul unor referendumuri populare – măsuri de subvenționare a minorității de fermieri, într-un efort deliberat de întârziere a industrializării şi a creşterii propriilor lor venituri.

[213] Rappard notează că majoritatea urbană nu proceda astfel în „speranța absurdă că prin aceasta aveau să-şi mărească venitul real". Dimpotrivă, „partidele politice au sacrificat în mod cât se poate de deliberat şi de explicit bunăstarea materială a membrilor lor, pentru a împiedica, sau cel puțin a întârzia întrucâtva, industrializarea completă a țării. O Elveție mai agricolă, deşi mai săracă, iată dorința predominantă a elveților de astăzi."[24]

Problema este că, în cazul acesta, Mises, nu numai ca praxeolog, dar chiar şi ca liberal utilitarist, nu poate spune nici un cuvât de critică împotriva măsurilor acestea etatiste, deoarece *majoritatea* populației a luat în calcul consecințele praxeologice şi a optat, cu toate acestea, pentru alte obiective decât avuția şi prosperitatea.[i]

Mai mult, există şi alte tipuri de intervenţie etatistă, care evident nu au decât puţine sau deloc efecte cumulative şi care pot chiar să aibă foarte puţin efect în sensul diminuării producţiei, sau a prosperităţii. Să presupunem de pildă din nou – şi această presupunere nu este una foarte excentrică, având în vedere analele istoriei umane – că marea majoritate a unei societăţi îi detestă pe roşcovani. Să mai presupunem că în societate există foarte puţini roşcovani. Marea majoritate decide, în aceste condiţii, că i-ar plăcea foarte mult să-i ucidă pe aceşti roşcovani. Iată-i ajunşi aici: uciderea roşcovanilor se situează sus pe scara valorică a majorităţii populaţiei; există puţini roşcovani, aşa încât pierderile de producţie de pe piaţă vor fi mici. Cum poate Mises să respingă această propunere de măsură politică, în calitate de praxeolog sau de utilitarist liberal? Eu susţin că nu poate.

Mises mai face o ultimă tentativă de a-şi fundamenta poziţia, dar ea este şi mai puţin reuşită. Criticând argumentele pentru intervenţie statală în numele egalităţii sau al altor preocupări morale, el le înlătură sub cuvânt că nu sunt decât „vorbărie emoţională". După ce reafirmă că „praxeologia şi teoria economică…sunt neutre în raport cu toate preceptele morale", adăugând şi că „faptul că imensa majoritate a oamenilor preferă un volum mai mare de bunuri materiale unuia mai mic este un dat al istoriei, care nu are nimic de a face cu teoria economică", Mises conchide prin a insista asupra faptului că „cei ce nu sunt de acord cu lecţiile teoriei economice ar trebui să le respingă prin raţionament discursiv, nu…făcând apel la criterii arbitrare, pe care să le prezinte drept etice."[25]

Dar nu consider că această poziţie este viabilă. Într-adevăr, Mises trebuie să conceadă că nimeni nu poate decide nici o dată asupra *nici unei* politici publice, indifernt care ar fi ea, dacă nu face până la urmă [214] o judecată etică, sau de valoare. Însă, dat fiind că aşa stau lucrurile şi dat fiind că după Mises *toate* judecăţile ultime de valoare sunt arbitrare, oare cum poate el respinge *aceste judecăţi etice particulare*, sub cuvânt că sunt „arbitrare"? Mai mult, pentru Mises nu este deloc corect să ignore aceste judecăţi pentru că ele sunt „emoţionale", doarece pentru el, ca utilitarist, raţiunea nu poate stabili principii etice ultime; acestea nu pot fi, prin urmare, stabilite decât recurgând la emoţii subiective. Mises nu are nici un drept să le ceară criticilor săi să întrebuinţeze „raţionamentul discursiv", deoarece el însuşi neagă că raţionamentul discursiv poate fi vreodată întrebuinţat pentru a stabili valori etice ultime. Mai mult, omul ale cărui principii etice ultime l-ar conduce la a susţine piaţa liberă ar trebui să fie *şi el* ignorat, deoarece se întemeiază pe judecăţi la fel de „arbitrare" şi de „emoţionale", chiar dacă a luat în consideraţie legile praxeologiei înainte de a lua deciziile etice ultime. Şi am văzut mai sus că majoritatea populaţiei are adesea alte obiective, pe care le susţine, cel puţin într-o anumită măsură, mai intens decât propria sa bunăstare.

Astfel, deşi teoria economică praxeologică este extrem de folositoare pentru a ne furniza date şi cunoştinţe în vederea configurării politicilor publice, ea nu poate fi în sine suficientă pentru a face nici o judecată de valoare, nici pentru a susţine vreo politică publică, indiferent care ar fi aceea. Mai precis, în ciuda [convingerilor] lui Ludwig von Mises, nici teoria economică praxeologică, *nici* liberalismul utilitarist al lui Mises nu sunt suficiente pentru a construi o pledoarie în favoarea pieţei libere şi a economiei de piaţă liberă. Pentru a construi o astfel de pledoarie este necesar să trecem dincolo de teoria

economică şi de utilitarism, pentru a edifica o etică obiectivă care să afirme valoarea supremă a libertății şi care să condamne din punct de vedere moral toate formele de etatism, de la egalitarism până la „uciderea roşcovanilor", precum şi obiectivele de felul dorinței de putere şi al satisfacerii egoismului. Pentru a alcătui pledoaria completă în favoarea libertății, nu este posibil să devenim sclavii metodologici ai fiecărui obiectiv pe care majoritatea populației se poate întâmpla să-l îmbrățişeze.

---

[1] Pentru primii paşi pe calea unei critici a utilitarismului în contextul unei etici alternative a legii naturale a se vedea John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; Henry B. Veatch, *For an Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1971. Referitor la inadecvarea utilitarismului ca filosofie politică liberală a se vedea Herbert Spencer, *Social Statics*, New York, Robert Schalkenbach Foundation, 1970, pp. 3-16.

[2] Pentru critici deja avansate în această lucrare împotriva utilitarismului a se vedea mai sus, pp. 11-13.

[3] Şi ce ne facem, chiar [privind lucrurile] din perspectiva utilitaristă, dacă se poate obține *mai multă* fericire urmând dorințele numărui *mai mic*? Pentru o discuție a acestei probleme a se vedea Peter Geach, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 91ff.

[4] Felix Adler, „The Relation of Ethics to Social Science", în H.J. Rogers, ed., *Congress of Art and Science*, Boston, Houghton Mifflin, 1906, vol. 7, p. 673.

[5] Mai mult, anumite preferințe, cum ar fi dorința cuiva de a vedea că suferă o persoană nevinovată, par în mod obiectiv imorale. Cu toate acestea, un utilitarist trebuie să susțină că şi acestea, exact ca şi preferințele cele mai inofensive şi mai altruiste, trebuie incluse în socoteala cantitativă. Îi sunt îndatorat dr. David Gordon pentru această observație.

[6] Pentru o discuție extinsă a relației dintre teoria economică, judecățile de valoare şi politicile guvernamentale, a se vedea Murray N. Rothbard, „Praxeologia, judecățile de valoare şi politicile publice", în E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Kansas City, Sheed and Ward, 1976, pp. 89-111.

[7] După cum vom arăta mai jos, principiul unanimității nu îl fereşte pe economist nici de formularea propriilor sale judecăți de valoare, încălcând astfel „neutralitatea față de valori" pe care o profesează; într-adevăr, chiar dacă economistul nu face decât să împărtăşească judecata de valoare *a tuturor* celorlalți, el totuşi face o judecată de valoare.

[8] Indivizii *demonstrează* o parte din ierarhiile lor de utilitate atunci când fac schimburi pe piața liberă, însă măsurile guvernamentale evident că nu sunt fenomene de piață. Pentru o analiză mai extinsă a acestei probleme a se vedea Walter Block, „Coase and Demsetz on Private Property Rights", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Spring 1977), pp.

111-15. Pentru mai multe detalii despre conceptul de preferință demonstrată, prin opoziție cu cel de utilitate socială, a se vedea Rothbard, „Praxeology, Value Judgments, and Public Policy”; şi Murray N. Rothbard, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*, New York, Center for Libertarian Studies, 1977.

[9] William D. Grampp, *The Manchester School of Economics*, Stanford, California, Stanford University Press, 1969, p. 59. A se vedea mai sus, p. 60. A se vedea şi Murray N. Rothbard, „Value Implications of Economic Theory”, *The American Economist* (Spring 1973), pp. 38-39.

[10] James M. Buchanan, în Buchanan şi Warren J. Samuels, „On Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondence”, *Journal of Economic Issues* (March 1975), p. 27f.

[11] Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, p. 204.

[12] Samuels, în Buchanan şi Samuels, „Some Fundamental Issues”, p. 37. [N.tr.: De fapt, sugestia că Buchanan este pentru soluții contractuale este inacceptabilă. Într-adevăr, orice atentat reuşit astăzi împotriva relațiilor contractuale determină status-quo-ul la care Buchanan se va înclina, conform logicii sale, mâine. Contractualismul şi etica legitimității proprietății pe baza căreia se încheie contractele sunt, în fond, două fețe ale aceleiaşi monede. În afara spațiului contractual care este în mod necesar *şi* al eticii proprietății private *legitime*, aşa cum este el conturat de Rothbard în acest volum, „dreptatea” şi „eficiența” sunt doar nume conspirative pentru legea junglei, sau, cum se spune pe englezeşte, „might makes right”.]

[13] Această secțiune reprezintă o adaptare a unei părți a eseului meu „Praxeology, value Judgments, and Public Policy”.

[14] Pentru o punere a acestei probleme a se vedea William E. Rappard, „On Reading Von Mises”, în M. Sennholz, ed., *On Freedom and Free Enterprise*, Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1956, pp. 17-33.

[15] Ludwig von Mises, *Human Action*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1949, p. 879.

[16] Ibid, p, 758.

[17] Ibid., p. 95

[18] Mises însuşi concede la un moment dat că guvernul sau vreun partid politic pot susține anumite politici din motive „demagogice”, adică ascunse şi nefăcute publice. Ibid., p. 104n.

[19] Ibid., pp. 670 şi 670n.

[20] Pentru o critică a ideii că urmărirea dorințelor cuiva în dauna intereselor sale pe termen lung este irațională, a se vedea Derek Parfit, „Personal Identity”, *Philosophical Review* 80, Ianuarie 1971, p. 26.

[21] Mises, *Human Action*, pp. 153-54.

[22] A se vedea Murray N. Rothbard, *Power and Market*, ed. a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 262-66

[23] Astfel, a se vedea Mises, *Human Action*, pp. 851ff.

[24] Rappard, „On Reading von Mises”, pp. 32-33.

i N.tr.: S-a putut totuşi arăta, pe linia argumentului cumulativ misesian, că asistențialismul *favorizează* de fapt pulverizarea familiilor şi a vieții tradiționale. Se poate subvenționa cel mult un pseudo-muzeu al pseudo-agricultorilor, adică grupuri clientelare atomizate şi degenerate, al căror unic numitor comun este dependența politică de alimentarea unor găuri negre economice insațiabile. Cheia supraviețuirii legăturilor economice care cimentează coeziunea comunităților agricole tradiționale este tocmai *boicotarea ultra-liberală a tuturor avansurilor statului*, conform modelului Amish. Cf. online, Allan Carlson, „Ce le-a facut statul familiilor noastre?”, H.-H. Hoppe, „Incoerența intelectuală a conservatorismului” şi, pentru o reconstrucție generală a „argumentului cumulativ”, J.G. Hülsmann, „Toward a General Theory of Error Cycles”.

[25] Ludwig von Mises, „Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action”, în H. Schoeck şi J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man*, Princeton, N.J., D. van Nostrand, 1961, p. 133.

27. Isaiah Berlin despre libertatea negativă

Una dintre cele mai bine cunoscute şi mai influente analize contemporane ale libertății este cea datorată lui Sir Isaiah Berlin. În lucrarea sa *Two Concepts of Liberty*, Berlin a susținut conceptul de „libertate negativă” – absența oricărei interferențe cu sfera de acțiune a unei persoane – împotriva „libertății pozitive”, care de fapt nu se referă la libertate, ci la puterea efectivă a unui individ de a fi stăpân asupra propriei sale persoane şi asupra mediului său. La un nivel superficial, conceptul lui Berlin de libertate negativă pare similar cu teza volumului de față: că libertatea reprezintă absența amestecului corecitiv, sau a invaziei, îndreptate împotriva persoanei şi a proprietății individului. Din nefericire însă, natura vagă a conceptelor lui Berlin a dus la confuzii şi la absența unui crez liberal sistematic şi valid.

Una dintre erorile şi confuziile lui Berlin a recunoscut-o el însuşi într-un eseu şi în ediţiie ulterioare ale volumului său iniţial. În *Two Concepts of Liberty* el scrisese că „În mod normal se poate spune despre mine că sunt liber în măsura în care nici o fiinţă umană nu interferează cu activitatea mea. În sensul acesta, libertatea politică este pur şi simplu sfera în care omul poate face ceea ce doreşte.”[1] Or, după cum se exprimă Berlin ulterior, „În versiunea iniţială a lucrării *Two Concepts of Liberty* am vorbit despre libertate ca despre absenţa obstacolelor în calea realizării dorinţelor omului.”[2] Însă, după cum a înţeles ulterior, o problemă gravă care se ridică în legătură cu această formulare este că un om poate fi [atunci] considerat „liber” în măsura în care aspiraţiile şi dorinţele sale se sting, de exemplu datorită unei condiţionări exterioare.

După cum afirmă Berlin în eseul său destinat corectării, „[d]acă gradele de libertate s-ar stabili în funcţie de satisfacerea dorinţelor, atunci aş putea creşte libertatea la fel de bine prin eliminarea lor, ca şi prin satisfacerea lor; i-aş putea elibera pe oameni (inclusiv pe mine însumi) manipulându-i astfel încât să-şi piardă dorinţele lor iniţiale, pe care am decis să nu le satisfac.[3]

[216] Într-o versiune ulterioară (1969), Berlin a eliminat pasajul generator de nemulţumire, modificând prima frază citată mai sus după cum urmează: „Libertatea politică în sensul acesta este pur şi simplu sfera în care omul poate acţiona neobstrucţionat de către alţii.”[4] Numai că şi această din urmă poziţie a lui Berlin continuă să sufere de probleme grave. Într-adevăr, Berlin explică acum că libertatea este „absenţa obtacolelor în calea posibilelor alegeri şi activităţi”, adică a obstacolelor ridicate prin „activităţi umane alterabile”.[5] Numai că această poziţie se apropie , după cum a observat Profesorul Parent, de confundarea „libertăţii” cu „posibilităţile”, cu alte cuvinte de subminarea conceptului însuşi de libertate negativă al lui Berlin, în favoarea înlocuirii lui cu un concept ilegitim de „libertate pozitivă”. Astfel, după cum a arătat Parent, să presupunem că X refuză să-l angajeze pe Y deoarece Y este un roşcovan şi lui X nu-i plac roşcovanii; fără îndoială că X reduce spectrul de posibilităţi ale lui Y, cu toate că nu se poate în nici un caz spune că el invadează „liberatea” lui Y.[6] Într-adevăr, Parent continuă prin a sublinia apariţia repetată a confuziei între libertate şi posibilităţi în scrierile „ultimului” Berlin; astfel, Berlin scrie că „libertatea despre care vorbesc este posibilitatea de acţiune” (xlii) şi identifică creşterea libertăţii cu „maximizarea posibilităţilor” (xlviii). După cum subliniază Parent, termenii „libertate” şi „posibilitate” au semnificaţii diferite; cuiva îi poate lipsi, de exemplu, din numeroase motive *posibilitatea* de a cumpăra bilete la un concert (de pildă este prea ocupat) - şi cu toate acestea el este „liber” să cumpere un astfel de bilet, în toate sensurile proprii ale cuvântului libertate.[7]

Aşadar, scăderea fundamentală a lui Berlin este eşecul său de a defini libertatea negativă, ca fiind absenţa oricărei interferenţe fizice cu persoana şi proprietatea unui individ, cu *drepturile sale legitime de proprietate*, înţelese în sens larg. Neidentificând această definiţie, Berlin a căzut în rătăcire – sfârşind practic prin abandonarea însuşi conceptului de libertate negativă pe care încercase să-l acrediteze, şi prin a ateriza, vrând nevrând, în tabăra „libertăţii pozitive”. Mai mult, împuns de către criticii săi cu acuzaţia că susţine sistemul laissez-faire, Berlin s-a lăsat mânat în diatribe frenetice şi auto-contradictorii

împotriva ideii de laissez-faire, ca şi cum ea ar fi o injurie pentru libertatea negativă. Berlin scrie, de exemplu, că „relele sistemului laissez-faire nerestricționat…au dus la încălcări brutale ale libertății 'negative'…inclusiv în ceea ce priveşte libertatea de expresie sau de asociere". Deoarece laissez-faire [217] înseamnă tocmai deplina libertate a persoanei şi a proprietății, incluzând, bineînțeles, libertatea de exprimare şi de asociere, ca pe o submulțime a drepturilor de proprietate privată, Berlin a afirmat în cazul acesta o absurditate.

Într-un alt elan de fantezie similară, Berlin scrie despe „soarta libertății personale pe vremea domniei individualismului economic nestăvilit – despre situația majorității molestate, mai ales a celei de la oraş, ai cărei copii au fost distruşi în mine sau în țesătorii, în vreme ce părinții lor trăiau în sărăcie, boli şi ignoranță; o situație în care ideea că cei săraci şi slabi se bucură de drepturi legale…a devenit o sinistră batjocură."[8]

În mod nesurprinzător, Berlin continuă prin atacuri împotriva unor liberali de tip laissez-faire autentici şi consecvenți, cum sunt Cobden şi Spencer, în numele unor liberali clasici confuzi şi inconsecvenți, ca Mill şi Tocqueville.

Există mai multe probleme grave şi fundamentale care afectează fulminațiile lui Berlin. Una dintre ele este totala necunoaştere a istoricilor contemporani ai Revoluției Industriale, cum ar fi Ashton, Hayek, Hutt şi Hartwell, care au demonstrat că noile industrii au redus sărăcia şi spectrul morții prin inaniție care existau înainte, atât în cazul muncitorilor în general, cât şi al copiilor care lucrau, mai degrabă decât să provoace [aceste calamități].[9] Dar există probleme grave şi la nivel conceptual. În primul rând, este absurd şi auto-contradictoriu să se afirme ca laissez-faire sau individualismul economic ar fi putut leza *libertatea* personală; şi în al doile rând, Berlin efectiv subminează în mod explicit însuşi conceptul de liberate „negativă", în numele unor concepte de putere sau de avuție pozitive.

Berlin atinge culmea modului său de abordare (sau punctul ei cel mai de jos) atunci când atacă nemijlocit libertatea, pentru că ar fi fost „folosită…la înarmarea celor puternici, a celor brutali şi a celor lipsiți de scrupule, împotriva celor umani şi slabi….Libertatea lupilor a însemnat întotdeauna moartea oilor. Istoria pătată de sânge a individualismului economic şi a competiției capitaliste nestăvilite…nu [mai] au astăzi nevoie de a fi subliniate."[10]

Eroarea de câpătâi pe care o comite aici Berlin este de a identifica în mod insistent libertatea şi piața liberă cu opusul lor: cu agresiunea coercitivă. Să observăm utilizarea repetată de către el a unor termeni cum ar fi „înarmare", „brutali", „lupi şi oi", sau „pătată de sânge", care sunt, fără excepție, aplicabili *numai* [218] agresiunii corecitive, aşa cum a fost aceasta în mod universal întrebuințată de către *stat*. În fine, el identifică apoi acest tip de agresiune cu opusul ei – procesul paşnic şi voluntar al liberului schimb, din cadrul economiei de piață. Individualismul economic nestăvilit a dus, dimpotrivă, la schimburi paşnice şi armonioase, care i-au favorizat tocmai pe cei „slabi" şi pe „oi"; aceştia din urmă sunt cei care *nu* ar fi putut supraviețui în legea etatistă a junglei, cei care culeg cea mai mare parte din beneficiile economiei bazate pe libera competiție. Chiar şi numai o

familiarizare sumară cu ştiinţa economică – şi în particular cu legea ricardiană a avantajului comparativ – l-ar fi putut edifica pe Sir Isaiah în privinţa acestei probleme vitale.[11]

---

[1] Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1958, p. 7.

[2] Isaiah Berlin, „Introducere", *Four essays on Liberty*", Oxford, Oxford University Press, 1969, p. xxxviii.

[3] Ibid., p. xxxviii. A se vedea şi William A. Parent, „Some Recent Work on the Concept of Liberty", *American Philosophical Quarterly*, iulie 1974, 149-53. Profesorul Parent adaugă la această critică faptul că Berlin trece cu vederea cazurile în care oamenii nu acţionează „cu adevărat" în modurile pe care le vor şi le doresc, astfel încât Berlin ar fi silit să admită că libertatea omului nu este diminuată dacă el este împiedicat cu forţa să facă ceva care „nu-i place". Însă poziţia lui Berlin poate fi apărată de această acuzaţie, dacă interpretăm termenii „voinţă" şi „dorinţă" în accepţiunea lor formală, referitoare la obiectivul liber ales al unei persoane, mai degrabă decât în sensul a ceva de care el se bucură să facă sau să realizeze, în sens emoţional, sau hedonist. Ibid., p. 150-52.

[4] Berlin, *Four essays on Liberty*, p. 122.

[5] Ibid, pp. xxxix-xl.

[6] Mai mult, dacă cineva i-ar interzice lui X să refuze să îl angajeze pe Y pentru motivul că acesta din urmă este roşcovan, atunci, printr-o activitate umană alterabilă, se pune un obstacol în calea acţiunii lui X. Conform definiţiei revizuite a libertăţii furnizate de Berlin, aşadar, *îndepărtarea* obstacolelor nu poate spori libertatea, deoarece ea nu poate decât să aducă beneficii libertăţii unor oameni, pe seama altora. Îi mulţumesc Dr. David Gordon pentru această observaţie.

[7] Parent, „Some recent Work", pp. 152-53.

[8] Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. xlv-vlvi.

[9] A se vedea F. A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians*, Chicago, University of Chicago Press, 1954; şi R.M. Hartwell, *The Industrial revolution and Economic Growth*, Londra, Methuen, 1971.

[10] Berlin, *Four Essays on Libery*, p. xlv.

[11] A se vedea şi Murray N. Rothbard, „Back to the jungle?", în *Power and Market*, ed. a doua, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 226-28.

28. F.A. Hayek şi conceptul de coerciţie

În[1] cadrul monumentalei sale lucrări *The Constitution of Liberty*, F. A. Hayek încearcă să determine o folosofie politică sistematică în numele libertăţii individuale[2]. El începe foarte potrivit, prin a defini libertatea ca fiind absenţa coerciţiei, susţinând astfel „libertatea negativă", într-un mod mai adecvat decât o face Isaiah Berlin. Din nefericire, în momentul în care Hayek trece la definirea „coreciţiei" apare fundamentalul şi durerosul defect al sistemului său. Într-adevăr, în loc de a defini coerciţia aşa cum am făcut-o în acest volum, ca fiind utilizarea invadatoare a violenţei fizice, sau ameninţarea cu aceasta, împotriva persoanei sau a proprietăţii (legitime) a altcuiva, Hayek defineşte coerciţia mult mai vag şi mai rudimentar, de exeplu ca fiind „controlul mediului şi al circumstanţelor unei persoane de către o alta, astfel încât, pentru a evita un rău şi mai mare, omul este forţat să acţioneze nu în conformitate cu un plan coerent al său, ci ca să servească scopurile altuia"; sau, din nou: „Coerciţia survine atunci când acţiunile unei persoane sunt făcute să servească voinţei altui om, pentru scopul celuilalt şi nu al ei."[3]

Desigur că, pentru Hayek, „coerciţia" include utilizarea agresivă a violenţei fizice, numai că, din nefericire, termenul include *de asemenea* şi acţiuni paşnice şi non-agresive. Astfel, Hayek afirmă că „ameninţarea cu forţa sau cu violenţa reprezintă cea mai importantă formă de coerciţie. Dar ele nu sunt sinonime cu coerciţia, deoarece ameninţarea cu forţa fizică nu este singurul mod în care poate fi exercitată coerciţia."[4]

Care sunt, în cazul acesta, celelalte „modalităţi", nonviolente, pe calea cărora crede Hayek că se poate exercita coerciţia? Una dintre ele constă în anumite căi de interacţiune pur voluntare, cum ar fi „un soţ ursuz", sau „o soţie cicălitoare", care pot face viaţa altuia „insuportabilă, dacă nu li se ascultă toate toanele". În aceste cazuri Hayek recunoaşte că ar fi absurd să susţinem proscrierea legală a îmbufnării sau a cicălelii; numai că el recunoaşte aceasta pe temeiul greşit al ideii că o astfel de proscriere ar implica „o coerciţie încă şi mai mare." Însă „coerciţia" nu este de fapt o cantitate aditivă; cum putem noi compara cantitativ diferite „grade" de coerciţie, mai ales dacă aceasta presupune a face comparaţii între persoane diferite? Oare nu există nici o diferenţă calitativă esenţială, o diferenţă de *natură* între soţia cicălitoare şi întrebuinţarea aparatului violenţei fizice în vederea proscrierii, sau a limitării acestei cicăleli? Pare limpede că problema fundamentală este [220] utilizarea de către Hayek a ideii de „coerciţie" ca un termen portmantou, care să includă nu doar violenţa fizică, ci *şi* acţiunile voluntare, non-violente şi non-invadatoare, ca cicăleala. Diferenţa este, bineînţeles, că soţia sau soţul au libertatea de a-şi părăsi partenerul ofensator şi că rămânerea împreună reprezintă o alegere voluntară pentru ei. Cicăleala poate fi nefericită din punct de vedere moral sau estetic, dar ea nu este în nici un caz „coercitivă", în vreun sens comparabil cu utilizarea violenţei fizice.

Comasarea laolaltă a acestor două tipuri de acţiuni nu poate să provoace decât confuzie.

Însă nu doar confuzie, ci şi auto-contradicție, deoarece Hayek include în conceptul de „coerciție" nu doar violența fizică invadatoare, adică o acțiune sau un schimb silite, ci şi anumite forme de *refuz* paşnic şi voluntar de a face schimburi. Cu siguranță că libertatea de a face un schimb *implică în mod necesar* o libertate echivalentă de a *nu* face schimbul. Dar Hayek pune la îndoială anumite forme de refuz paşnic de a face schimburi, sub cuvânt că ar fi „coercitive", comasându-le astfel laolaltă cu schimburile forțate.

Concret, Hayek afirmă că „există indubitabil ocazii în care condițiile de angajare creează posibilități de adevărată coerciție. În perioadele de şomaj acut, amenințarea cu disponibilizarea poate fi întrebuințată pentru a impune alte acțiuni decât acelea prevăzute în contractul inițial. Iar în condiții cum sunt cele dintr-un oraş miner, managerul poate foarte uşor să-şi exercite tirania sa complet arbitrară şi capricioasă asupra unui om care se întâmplă să-i displacă."[5]

Dar „disponibilizarea" nu este altceva decât refuzul patronului-proprietar de capital de a mai face în continuare vreun schimb cu una sau mai multe persoane. Există multe motive pentru care un patron poate refiza de a mai face asemenea schimburi – şi nu există decât criterii subiective care să-i permită lui Hayek întrebuințarea termenului de „arbitrare". De ce ar fi un motiv anume câtuşi de puțin mai „arbitrar" decât altul? Dacă Hayek doreşte să sugereze că toate motivele cu excepția maximizării profitului monetar sunt „arbitrare", atunci el nesocotește adevărul stabilit de Şcoala Austriacă, conform căruia oamenii, chiar şi în calitate de oameni de afaceri, acționează astfel încât să-şi maximizeze profitul „psihic", mai degrabă decât pe cel monetar – şi că acest profit psihic poate include tot felul de valori, dintre care nici una nu este mai mult sau mai puțin arbitrară decât celelalte. Mai mult, Hayek pare să sugereze în acest pasaj că angajații ar avea un fel de „drept" de a-şi păstra în continuare slujba, un „drept" care se află în contradicție vădită cu drepturile de proprietate ale patronilor, asupra propriilor lor bani. Hayek acceptă faptul că de obicei disponibilizarea nu este „coercitivă"; de ce, aşadar, ar fi ea astfel în condiții de „şomaj acut" [221] (care cu siguranță nu se datorează patronului), sau într-un oraş miner? Şi în acest caz, minerii s-au stabilit în mod voluntar în oraşul miner şi sunt liberi să plece oricând doresc.

Hayek comite o eroare similară atunci când analizează refuzul de a face un schimb al unui „monopolist" (unicul proprietar al unei resurse.) El admite că „dacă…mi-aş dori foarte mult să fiu pictat de către un artist celebru iar acesta ar refuza să mă picteze altfel decât în schimbul unui tarif extrem de ridicat [sau ar refuza categoric?], evident că ar fi absurd să spun că am fost tratat coercitiv". Cu toate acestea, el *acceptă* aplicarea conceptului de coerciție în cazul în care un monopolist este proprietarul unei oaze de apă. Să admitem, spune el, că oamenii „s-au stabilit acolo în virtutea presupunerii că apa va fi întotdeauna disponibilă la un preț rezonabil", că apoi celelalte izvoare de apă au secat şi că atunci oamenii „n-au mai avut de ales, singura posibilitate de supraviețuire pentru ei rămânând de a face tot ce le cere proprietarul fântânii: iată un caz de coerciție incontestabil"[6], deoarece bunul sau serviciul în chestiune este „indispensabil pentru existența lor." Numai că, deoarece proprietarul fântânii nu a otrăvit în mod agresiv fântânile rivale, el nu se comportă în nici un caz „coercitiv"; de fapt, el este furnizorul unui serviciu vital şi ar trebui să aibă dreptul atât să refuze o vânzare, cât şi să solicite

orice sumă sunt dispuşi să plătească solicitanţii. Situaţia este foarte posibil să fie una nefericită pentru clienţi, aşa cum există multe situaţii în viaţă, dar furnizorul unui serviciu deosebit de rar şi de vital nu este în nici un caz coercitiv, nici dacă refuză să vândă, nici dacă solicită un preţ pe care cumpărătorii sunt dispuşi să îl plătească. Ambele acţiuni se numără printre drepturile sale de om liber şi de posesor de proprietate legitim. Proprietarul oazei nu este responsabil decât pentru existenţa propriilor sale acţiuni şi a propriei sale proprietăţi; el nu este responsabil pentru existenţa deşertului, sau pentru faptul că celelalte fântâni au secat.[7] [222]

Să mai postulăm încă o situaţie. Să presupunem că într-o anumită comunitate nu există decât un singur medic şi că izbucneşte o epidemie; numai *el* poate salva vieţile a numeroşi concetăţeni – o acţiune cu singuranţă indispensabilă pentru existenţa lor. Oare se comportă el „coercitiv" faţă de ei dacă (a) refuză să facă orice, sau părăseşte oraşul; sau (b) dacă solicită un preţ foarte ridicat pentru serviciile sale curative? Cu siguranţă că nu. Pe de o parte că nu există nimic reprobabil în faptul că un om solicită de la clienţi valoarea serviciilor sale, adică ceea ce sunt ei dispuşi să plătească. În plus, el are tot dreptul de a refuza să facă orice. Deşi poate că este criticabil din punct de vedere moral, sau estetic, ca proprietar de sine asupra propriului său corp el are tot dreptul să refuze să videce, sau să nu facă lucrul acesta decât la un preţ foarte ridicat; a spune că el este „coercitiv" înseamnă, mai mult, a sugera că este normal şi *non*-coercitiv ca fie clienţii săi, fie agenţii acestora, să-l *silească* pe medic să-i trateze: pe scurt, însemnă a justifica înrobirea medicului. Dar fără îndoială că înrobirea şi munca silită trebuie considerate „coercitive", în toate accepţiunile rezonabile ale acestui termen.

Toate acestea pun în lumină natura iremediabil contradictorie a includerii activităţilor şi a schimburilor silite sub aceeaşi etichetă de „coerciţie" cu *refuzul* paşnic al cuiva de a face vreun schimb.

După cum am scris în altă parte:

„Un tip binecunoscut de „coerciţie privată" este noţiunea vagă, dar cu rezonanţă ameninţătoare, de „putere economică". O ilustrare deosebit de apreciată a exercitării „puterii" de acest fel este cazul muncitorului concediat din slujba pe care o făcea….

Să privim această situaţie mai îndeaproape. Ce anume a făcut patronul? El a refuzat de a continua să facă un anumit schimb, pe care muncitorul ar fi preferat să continue să-l facă. Concret, patronul A refuză să vândă o anumită cantitate de bani în schimbul cumpărării prestaţiilor în muncă ale lui B. B ar dori să facă un anumit schimb. A nu doreşte lucrul acesta. Acelaşi principiu li se poate aplica tuturor schimburilor, de-a lungul şi de-a latul întregii economii…. [223]

Aşadar 'puterea economică' nu este altceva decât dreptul omului liber de a refuza să facă un schimb. Oricine are această putere. Orice om are acelaşi drept de a face [sau nu] un schimb care i se propune.

Ar trebui să fie evident de acum că etatistul ‘jumătății de măsură’, care admite că violența este rea, însă adaugă apoi că uneori violența exercitată de către stat este necesară, pentru a contracara „coerciția exercitată în mod privat de către puterea economică” este prins într-o contradicție fără ieşire. A refuză să facă un anumit schimb cu B. Ce vom spune, sau ce trebuie să facă guvernul, dacă B scoate o armă şi îi porunceşte lui A să facă schimbul? Aceasta este întrebarea fundamentală. În această situație nu există decât două poziții pe care le putem adopta: fie că B comite un act de violență şi ar trebui imediat oprit, fie că B are tot dreptul să facă acest pas, deoarece el nu face decât să ‘contracareze coerciția subtilă’ a puterii economice exercitate de către A. Firma de protecție trebuie fie să se grăbească să ia apărarea lui A, sau să refuze în mod deliberat să facă acest lucru şi eventual să-l ajute pe B (sau să-i preia acestuia sarcina în întregime). Nu există cale de mijloc!

B comite un act de violență; nu încape nici un fel de îndoială în privința aceasta. În termenii ambelor doctrine (cea libertariană şi cea bazată pe argumentul ‘puterii economice’), acestă violență este fie invadatoare şi prin urmare nedreaptă, fie defensivă şi prin urmare dreaptă. Dacă adoptăm argumentația bazată pe ‘puterea economică’, trebuie să alegem această din urmă poziție; dacă o respingem, trebuie să o adoptăm pe cea dintâi. Dacă alegem conceptul de ‘putere economică’, trebuie să întrebuințăm violența pentru a combate orice refuz de a face un schimb; dacă o respingem, atunci vom întrebuința violența pentru a combate orice impunere cu forța a unui schimb. Nu există nici o cale de a evita această alegere disjunctivă. Etatistul ‘jumătăților de măsură’ nu poate afirma în mod logic că există ‘numeroase forme’ de coerciție nejustificată. El trebuie să aleagă o poziție sau pe cealaltă şi să se comporte în consecință. Fie trebuie să afirme că nu există decât o singură formă de coerciție ilegală şi aceea este violența fizică manifestă, fie trebuie să afirme că nu există decât o singură formă de coerciție ilegală şi aceea este refuzul de a face vreun schimb.[8]

Bineînțeles că scoaterea în afara legii a refuzului de a munci implică o societate a sclaviei generalizate. Să mai analizăm încă un exemplu pe care Hayek îl califică în treacăt drept *non*coercitiv: „Dacă o gazdă mă invită la petrecerile ei numai cu condiția de a mă conforma anumitor exigențe de conduită şi ținută…aceasta nu este în nici un caz coerciție.”[9] Numai că, după cum a arătat profesorul Hamowy, acest caz poate foarte bine fi considerat unul de „coerciție”, conform criteriilor lui Hayek însuşi.

Întradevăr, [224] „este posibil să fiu o persoană cu o conştiință socială deosebit de acută şi ca absența de la această petrecere să-mi pericliteze grav statutul social. Numai că haina mea de seară este la curățătorie şi nu va fi gata decât săptămâna viitoare…iar petrecerea anunțată este mâine. În aceste condiții, oare nu s-ar putea spune că acțiunea gazdei, de a-mi solicita ținută de seară obligatorie, ca preț al accesului în casa ei, *este*, de fapt, una coercitivă, întrucât îmi amenință în mod clar păstrarea unuia din lucrurile pe care le prețuiesc cel mai mult, adică a prestigiului meu social?”

Mai mult, Hamowy observă că dacă gazda mi-ar solicita, ca preț al invitației la petrecere, „să spăl toată argintăria şi porțelanurile folosite la petrecere”, Hayek ar trebui cu atât mai

mult să numească un asemenea contract voluntar „coercitiv”, pe baza propriilor sale criterii.[10]

Încercând să respingă tranşanta critică a lui Hamowy, Hayek a adăugat ulterior că „pentru a constitui coerciție mai este necesar şi ca acțiunea coercitivă să îl pună pe cel care suferă coerciția într-o situație pe care acesta o priveşte ca fiind mai indezirabilă decât cea în care s-ar fi găsit în absența respectivei acțiuni.”[11] Numai că, după cum subliniază Hamowy în replica sa, aceasta nu salvează refuzul inconsecvent al lui Hayek de a adopta absurditatea patentă de a numi „coercitivă” o invitație condiționată la o petrecere.

Într-adevăr, „cazul pe care tocmai l-am descris pare să îndeplinească şi această condiție; deoarece, cu toate că este adevărat că, într-un anumit sens, potențiala mea gazdă a extins gama alternativelor mele prin invitație, situația *în ansamblu* (care trebuie să includă şi incapacitatea mea de a-mi procura ținuta de seară şi frustrarea care decurge pentru mine de aici) este mai rea, din punctul meu de vedere, decât situația în care mă aflam înaintea invitației şi cu siguranță mai rea decât cea dinainte ca gazda mea potențială să se decidă să dea o petrecere la data fixată.”[12]

Astfel, Hayek şi noi toți ceilalți avem datoria să facem unul din două lucruri: fie să limităm conceptul de „coerciție” strict la cazurile de invadare a persoanei sau a proprietății altei persoane, prin utilizarea forței fizice sau prin amenințarea cu aceasta, fie să renunțăm complet la termenul de „coerciție” şi să definim pur şi simplu libertatea, nu ca pe „absența coerciției”, ci ca pe „absența violenței fizice agresive şi a amenințării cu aceasta”. Hayek admite, într-adevăr, că termenul de „coerciție poate fi astfel definit încât să devină un fenomen atotprezent şi inevitabil.”[13] [225]

Din nefericire, eşecul său – ca adept al jumătăților de măsură – de a conteni coerciția strict la violență, îi viciază întregul sistem de filosofie politică. El nu poate salva acest sistem prin încercarea de a distinge, pe criterii doar cantitative, între formele „uşoare” de coerciție şi cele „mai severe”.

O altă eroare fundamentală a lui Hayek, pe lângă definiția pe care o dă coerciției, prin care o extinde pe acesta dincolo de sfera violenței fizice, este că nici nu distinge între coerciția sau violența „agresivă” şi cea „defensivă”. Există o distincție de natură cât lumea de mare între violența agresivă împotriva altcuiva – vătămare sau furt – şi întrebuințarea violenței pentru a te apăra pe tine însuți sau pentru a-ți apăra proprietatea de o astfel de agresiune. Violența agresivă este criminală şi nedreaptă; violența defensivă este întru totul dreaptă şi acceptabilă; cea dintâi invadează drepturile persoanei şi ale proprietății, cea din urmă oferă apărare împoriva acestui fel de invazii. Numai că lui Hayek îi scapă şi acesată distincție calitativă esențială. Pentru el nu există decât diferențe de grad, sau cantitative de „coerciție”. Asfel, Hayek afirmă că „totuşi coerciția nu poate fi complet evitată, deoarece singurul mod de a o evita este prin amenințarea cu alte forme de coerciție.”[14] Pornind de aici, el agravează eroarea adăugând că „societatea liberă a rezolvat această problemă conferindu-i statului monopolul asupra coerciției şi încercând să limiteze puterile statului la situațiile în care este necesar să se evite coerciția exercitată de către persoane private.”[15]. Numai că aici nu avem de comparat diferite grade dintr-un

tot nediferențiat pe care să-l putem denumi „coerciție” (chiar şi dacă o definim pe aceasta ca însemnând „violență fizică”). Într-adevăr, violența *agresivă* o *putem* evita complet, prin contractarea serviciilor unor firme de apărare împuternicite să întrebuințeze numai violența *defensivă*. Nu suntem condamnați fără drept de apel la chinurile „coerciției”, dacă definim această coerciție ca fiind numai violența *agresivă* (sau, alternativ, dacă abandonăm complet termenul de „coerciție” şi menținem [doar] distincția între violența agresivă şi cea defensivă.)

A doua frază crucială a lui Hayek citată în paragraful de mai sus îi amplifică [însă] eroarea cu mult mai mult. Înainte de toate, în toate şi fiecare dintre exemplele istorice, „societatea liberă” nu „conferă” statului nici un monopol asupra coerciției; nu a existat niciodată nici o formă de „contract social” voluntar. În toate cazurile istorice statul şi-a însuşit prin violență şi cuceriri agresive un astfel de monopol asupra violenței în societate. Şi mai mult, ceea ce [226] deține statul nu este chiar un monopol asupra „coerciției”, ci unul asupra violenței *agresive* (şi defensive), iar acest monopol este instituit şi menținut prin întrebuințarea sistematică a două tipuri particulare de violență agresivă: impozitarea în vederea dobândirii veniturilor statului şi proscrierea silnică de pe regiunea teritorială controlată de stat a agențiilor rivale de exercitare a violenței defensive. Prin urmare, deoarece libertatea presupune eliminarea violenței agresive din societate (cu menținerea violenței defensive, orientate împotriva posibililor invadatori), statul nu este – şi nu poate fi niciodată – un apărător legitim al libertății. Deoarece statul trăieşte, prin definiție, din dubla şi atotprezenta utilizare a violenței agresive împotriva înseşi libertății şi a proprietății indivizilor pe care se *presupune* că i-ar apăra. Statul este calitativ nejustificat şi nejustificabil.

Astfel, justificarea de către Hayek a existenței statului, ca şi a utilizării de către acesta a impozitării şi a altor măsuri caracterizate prin violență agresivă se bazează pe obliterarea inacceptabilă de către el a distincției dintre violența agresivă şi cea defensivă şi pe comasarea de către el a tuturor acțiunilor violente sub o unică rubrică, a diverselor grade de „coerciție”. Dar asta nu e totul. Într-adevăr, în cursul elaborării apărării sale a statului şi a acțiunilor statale, Hayek nu numai că extinde conceptul de coerciție dincolo de violența fizică; el şi *restânge*, pe de altă parte, în mod nejustificat, conceptul de coerciție, pentru a *exclude* anumite forme de violență fizică agresivă. În veredea „limitării” coerciției exercitate de către stat (adică pentru a justifica acțiunea statală *în cadrul* acestor limite), Hayek afirmă despre coerciție că ea fie este minimizată fie nu există atunci când edictele susținute cu forța nu sunt personale şi arbitrare, ci iau forma de reguli generale, universale, care pot fi cunoscute de toți în avans („domnia legii”).

Astfel, Hayek afirmă că „acea coerciție pe care cârmuirea trebuie totuşi să o întrebuințeze…este redusă la un minimum şi făcută atât cât este cu putință de inofensivă, prin menținerea ei în limitele unor reguli generale cunoscute, astfel încât în majoritatea cazurilor individul nu are niciodată prilejul de a fi supus coerciției, cu excepția cazurilor în care se pune într-o situație în care ştie că va fi tratat coercitiv. Chiar şi când coerciția este inevitabilă, ea este eliberată de efectele ei cele mai nocive, fiind circumscrisă la datorii limitate şi previzibile, sau cel puțin făcută independentă de voința arbitrară a altei persoane. Devenind impersonală şi dependentă de reguli impersonale, generale, abstracte,

al căror efect asupra unor indivizi specifici nu poate fi prevăzut la momenul când sunt adoptate, chiar şi acţiunile coercitive ale cârmuirii devin nişte date, pe care individul le poate lua ca bază pentru a-şi face propriile sale planuri.[16]

Criteriul lui Hayek de evitabilitate pentru acţiunile aşa-zis non-coercitive, deşi violente, este prezentat fără ocoliş, după cum urmează:

[227] Dacă ştiu dinainte că dacă mă plasez într-o anumită poziţie voi fi tratat coercitiv şi dacă pot evita să mă pun în acea poziţie, nu va fi niciodată cazul să fiu tratat coercitiv. Cel puţin în măsura în care regulile care prevăd coerciţia nu mă vizează pe mine personal, ci sunt astfel concepute încât să li se aplice în mod egal tuturor oamenilor aflaţi în situaţii similare, ele nu diferă de nici unul dintre obstacolele naturale care îmi afectează planurile.[17]

Însă, după cum observă în mod tranşant Profesorul Hamowy, „de aici rezultă că, dacă D-l X mă previne că mă va ucide dacă fac vreo cumpărătură de la D-l Y şi dacă produsele D-lui Y sunt comercializate şi în altă parte (probabil de către D-l X), o astfel de acţiune a D-lui X nu este coercitivă!”

Într-adevăr, cumpărarea de la D-l Y este „evitabilă”. Hamowy continuă:

„Conform acestui criteriu, evitabilitatea unei acţiuni este suficientă pentru a concepe o situaţie teoretic identică uneia în care nu intervine nici un fel de ameninţare. Partea ameninţată nu este *cu nimic mai puţin liberă* decât era *înainte* de a fi ameninţată, dacă ea poate evita acţiunea autorului ameninţării. Conform structurii logice a acestui argument, „ameninţarea cu coerciţia” nu este un act coercitiv. Astfel, dacă ştiu dinainte că voi fi atacat de răufăcători dacă intru într-un anumit cartier şi dacă pot evita cartierul respectiv, atunci nu va fi niciodată cazul să fiu tratat coercitiv de către răufăcători….Prin urmare, am putea privi cartierul infestat de răufăcători ca pe o mlaştină infestată de molimă, ambele fiind obstacole evitabile şi nici unul nevizându-mă pe mine personal…ceea ce, pentru Hayek, înseamnă că sunt ‘non-coercitive’”[18]

Astfel, criteriul evitabilităţii al lui Hayek pentru stabilirea non-coerciţiei duce la o slăbire evident absurdă a conceptului de „coerciţie” şi la includerea unor acţiuni agresive şi evident coercitive sub rubrica benignă a non-coerciţiei. Şi cu toate acestea Hayek este dispus să lepede chiar şi propria sa limitare slabă a statului, bazată pe criteriul evitabilităţii; într-adevăr, el concede că impozitarea şi conscripţia militară, de pildă, nu sunt şi nici nu se pretind a fi „evitabile”. Dar şi acestea devin „non-coercitive”, deoarece [228] cel puţin sunt previzibile şi impuse indiferent de felul în care şi-ar întrebuinţa individul energiile altminteri; aceasta le eliberează în mare măsură de natura cea rea a coerciţiei. Dacă necesitatea ştiută de a plăti un anumit cuantum de impozite devine baza tuturor planurilor mele, dacă o perioadă previzibilă a carierei mele se compune din serviciul militar, atunci pot urma un plan general de viaţă alcătuit de mine însumi şi sunt tot atât de independent de voinţa altei persoane pe cât au învăţat oamenii să fie [vreodată] în societate.”[19]

Rareori a fost mai edificator relevată absurditatea acceptării acestor reguli generale, universale („egal aplicabile”), predictibile, în calitate de criteriu sau de apărare a libertății individuale.[20] Într-adevăr, aceasta înseamnă că, de exemplu dacă există o regulă guvernamentală conform căreia *fiecare* persoană va fi luată la fiecare al treilea an câte un an în sclavie, atunci o asemenea sclavie generalizată nu este câtuşi de puțin „coercitivă”. Dar atunci de ce sunt regulile generale hayekiene superioare, sau mai liberale decât *orice* caz imaginabil de cârmuire bazată pe capriciu arbitrar? Să postulăm, de pildă, două posibile societăți. Una este cârmuită pe baza unei vaste rețele de reguli generale hayekiene, egal aplicabile tuturor, de pildă reguli cum ar fi: fiecare persoană va fi luată în sclavie pe durata fiecărui al treilea an; nimeni nu are dreptul să critice statul, iar încălcarea acestei reguli se pedepseşte cu moartea; nimeni nu are dreptul să bea băuturi alcoolice; toată lumea trebuie să se încline spre Mecca de trei ori pe zi, la anumite ore stabilite; toată lumea trebuie să poarte o anumită uniformă verde, etc. Este limpede că o asemenea societate, deşi întruneşte toate criteriile hayekiene pentru o domnie non-coercitivă a dreptului, este profund despotică şi totalitară. Prin contrast, să postulăm o a doua societate care este întru totul liberă, în care fiecare persoană este liberă să-şi întrebuințeze propria persoană şi proprietate, să facă schimburi, etc., după cum găseşte de cuviință, *cu excepția faptului* că, o dată pe an, monarhul (care în restul timpului nu face literalmente nimic) comite un act de invaziune arbitrară împotriva unui individ ales de el. [229] *Care* dintre societăți trebuie considerată mai liberă, mai liberală?[21]

Constatăm, aşadar, că *The Constitution of Liberty* de F.A. Hayek nu poate în nici un caz furniza criteriile sau fundamentul unui sistem al libertății individuale. În afară de definițiile profund eronate ale „coerciției”, după cum arată Hamowy, o carență fundamentală a teoriei hayekiene a drepturilor individuale este că ele nu izvorăsc dintr-o terorie morală, sau din „vreun aranjament non-guvernamental independent”, ci dimpotrivă, izvorăsc tocmai din sânul statului. Pentru Hayek, statul - şi domnia legii statale – *crează* drepturi, în loc să le ratifice şi să le apere pe acestea.[22] Nu este de mirare că, de-a lungul cărții sale, Hayek sfârşeşte prin a-şi însuşi o lugă listă de acțiuni guvernamentale care sunt în mod clar invadatoare ale drepturilor şi libertăților cetățenilor individuali.[23]

---

[1] O versiune a acestei secțiuni a apărut în numărul din 1980 al revistei *Ordo*, din Stuttgart.

[2] F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

[3] Ibid., pp. 20-21, 133.

[4] Ibid., p. 135.

[5] Ibid., pp. 136-37.

[6] Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 136.

[7] Mai mult, după cum arată profesorul Ronald Hamowy, într-o strălucită critică a conceptului lui Hayek de coerciție şi a „domniei dreptului”, „avem de a face cu o problemă care pare a fi insurmontabilă: oare ce înseamnă un preț ‘rezonabil’? Poate că prin ‘rezonabil’ Hayek înțelege ‘competitiv’. Dar cum este posibil să determinăm care este prețul competitiv, în absența competiției? În absența pieței, teoria economică nu poate prevedea mărimea cardinală a nici unui preț de piață. Aşadar, ce putem înțelege că însemnă preț „rezonabil”, sau, mai exact, la ce preț își modifică natura contractul şi devine un caz de ‘coerciție’? Oare la un cent galonul? La un dolar galonul? La zece dolari galonul? Dar dacă proprietarul fântânii nu cere nimic altceva decât prietenia locuitorilor? Un asemena preț este, oare, ‘coercitiv’? Conform cărui principiu putem noi stabili când este înțelegerea un simplu contract obişnuit şi când nu?”

Mai mult, după cum afirmă Hamowy, „mai avem de surmontat încă o dificultate. Oare proprietarul acționează coercitiv dacă refuză să vândă apă la *orice* preț? Să presupunem că el consideră că fântâna lui este sacră şi că apa este sfințită. A oferi apa locuitorilor ar veni în contradicție cu sentimentele sale religioase cele mai profunde. Iată o situație care nu s-ar încadra în definiția dată de Hayek coerciției, deoarece proprietarul fântânii nu-i obligă pe locuitori să întreprindă *nici o acțiune*. Cu toate acestea, s-ar părea că, din perspectiva lui Hayek însuşi, această situație este cu mult mai rea, deoarece singura ‘alegere’ care le rămâne acum accesibilă locuitorilor este să moară de sete.”

Ronald Hamowy, „Freedom and the Rule of Law in F. A. Hayek”, *Il Politico*, 1971-72, pp. 355-56. A se vedea de asemenea Hamowy, „Hayek’s Concept of Freedom: A Critique”, *New Individualist Review*, Aprilie, 1961, pp. 28-31.

Pentru cea mai recentă lucrare dedicată acesei probleme, a se vedea Hamowy, „Law and the Liberal Society: F.A. Hayek’s Constitution of Liberty”, *Journal of Libertarian Studies* 2, (Winter 1978), pp. 287-97; şi John N. Gray, „F.A. Hayek on Liberty and Tradition”, *Journal of Libertarian Studies* 4 (Fall 1980).

[8] Murray N. Rothybard, *Power and Market*, ed. a 2-a, Kansas City, Sheed Andrews and McMeel, 1977, pp. 228-30.

[9] Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp. 136-37.

[10] Hamowy, „Freedom and the Rule of Law”, pp. 353-54.

[11] F.A. Hayek, „Freedom and Coercion: Some Comments on a Critiqie by Mr. Ronald Hamowy”, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 349.

[12]Hamowy, *Freedom and the Rule of Law*, p, 354n.

[13] Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 139.

[14]Ibid., p. 21. Una dintre erorile pe care le comite Hayek aici este de a susține că, dacă aplicarea coerciției nedrepte este rea, atunci ea trebuie minimizată. [N.tr.: Cu alte cuvinte, coerciția ar fi întotdeauna inerent nedreaptă şi, de aceea, singurul obiectiv rezonabil ar fi minimizarea „coerciției agregate”.] În realitate, fiind imorală şi criminală, [doar] coerciția nedreaptă trebuie interzisă complet. Adică obiectivul nu este de a minimiza o anumită cantitate (de coerciție [inerent] nedreaptă) prin toate mijloacele posibile, inclusiv prin noi acte coercitive; obiectivul este de a impune o constângere colaterală riguroasă asupra tuturor acțiunilor. [Aşadar, de a utiliza coerciția defensivă ca o „constrângere colaterală”, îndreptată în sensul menținerii tuturor acțiunilor pe linia non-agresiunii – n.tr.] Asupra acestei distincții a se vedea Robert Nozick, „Moral Complications and Moral Structures”, *Natural Law Forum*, 1968, 1ff.

[15]Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 21.

[16]Ibid., p. 21.

[17] Ibid., p. 142.

[18] Hamowy, „Freedom and the Rule of Law”, pp. 356-57, 356n. Într-adevăr, în *The Constitution of Liberty*, p. 142, Hayek afirmă explicit că „dacă se referă doar la situații cunoscute, care să poată fi evitate de către obiectul potențial al coerciției, [atunci] această amenințare cu coerciția are un efect foarte diferit de coerciția efectivă şi inevitabilă. Marea majoritate a amenințărilor cu coerciția pe care trebuie să le întrebuințeze o societate liberă fac parte din categoria aceasta, evitabilă.

După cum notează Profesorul Watkins, după criteriul lui Hayek de stabilire a „non-coerciției” pe baza evitabilității, omul se poate izbi de o „regulă generală abstractă, egal aplicabilă tuturor”, care interzice călătoriile în străinătate; şi să presupunem că el are un tată bolnav în străinătate, pe care doreşte să-l viziteze înainte de a muri. După argumentul lui Hayek, în acest caz nu există nici un fel de coerciție, sau de pierdere a libertății. Omul acesta nu este supus dorinței nimănui. El doar se izbeşte de faptul că, dacă încearcă să plece în străinătate, va fi prins şi va fi pedepsit.” J.W.N. Watkins, „Philosophy”, în A. Seldon, ed. *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty*, Londra, Institute for Economic Affairs, 1961, pp. 39-40.

[19]Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 143

[20] Cu privire la regula universală, ca fiind supusă schimbărilor, pe măsură ce i se adaugă tot mai multe circumstanțe specifice, a se vedea G.E.M. Anscombe, „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33, 1958, p. 2.

[21] Pentru o critică exhaustivă a criteriilor generalității, al egalei aplicabilități şi al predictibilității, care ar caracteriza, după Hayek, domnia legii, ca şi a abaterilor declarate ale lui Hayek de la propriile sale criterii, a se vedea Hamowy, „Freedom and the Rule of Law”, pp. 359-76. Se include critica fundamentală, datorată lui Bruno Leoni, conform căreia, dată fiind existența (pe care Hayek o acceptă) a unui legislativ care schimbă zilnic

legile, nici o lege dată nu mai poate fi previzibilă, sau „certă”, decât la un anumit moment temporal; *în cursul timpului* nu mai există nici un fel de certitudine. A se vedea Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Princeton, N.J., D. Van Nostrand, 1961, p. 76.

[22] A se vedea Hamowy, *Freedom and the Rule of Law*, p. 358

[23] În mai recentul său tratat Hayek nu abordează problemele coerciției sau a libertății. Cu toate acestea, el încearcă să răspundă în treacăt criticilor formulate de Hamowy şi de alții, restricționând conceptul său de reguli generale şi certe, astfel încât să fie eliminate acțiunile şi actele solitare care nu sunt „îndreptate către ceilalți”. Cu toate că problema regulilor de natură religioasă ar putea fi în cazul acesta evitată, majoritatea problemelor discutate mai sus privesc efectiv acțiuni interpersonale şi, prin urmare, continuă să împiedice domnia legii, aşa cum o concepe Hayek, să fie o fortăreață inexpugnabilă a libertații individuale. F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 101-2, 170n. În general, noul volum al lui Hayek marchează o binevenită retragere de pe poziția anterioară, în care autorul se bizuia pe legislație şi o întoarcere în direcția proceselor de descoperire de către judecători a sistemului de common law; cu toate acestea, analiza este foarte afectată de un accent predominant pus pe scopul dreptului, conceput ca „îndeplinire a aşteptărilor”, ceea ce continuă să însemne o concentrare pe obiective sociale [„supra”-personale – n.tr.], mai degrabă decât pe justiția drepturilor de proprietate [personale – n.tr.]. Este relevantă aici discuția de mai sus, în legătură cu „teoria transferului de titluri” versus teoria contractelor bazată pe anticipări; a se vedea mai sus, pp. 133-48.

29. Robert Nozick şi imaculata concepție a statului

Lucrarea[1] lui Nozick *Anarchy, State, and Utopia*[2] este o variantă inspirată de doctrina „mâinii invizibile” a încercării contractariene datorate lui John Locke de a justifica statul, sau cel puțin un stat minimal, limitat la funcțiile sale de protecție. Începând cu o stare anarhistă de natură, bazată pe piața liberă, Nozick prezintă statul ca şi cum acesta ar apărea printr-un proces de tipul mâinii invizibile care nu încalcă drepturile nimănui, mai întâi ca o agenție de protecție dominantă, care se transformă apoi într-un „stat ultraminimal” şi apoi, în fine, într-un stat minimal.

Înainte de a ne lansa într-o critică detaliată a diverselor stadii Nozickiene, să analizăm câteva dintre erorile grave care afectează însăşi concepția lui Nozick, *fiecare dintre acestea* fiind în sine suficientă pentru a respinge tentativa sa de justificare a statului.[3] În primul rând că, în ciuda tentativei lui Nozick de a-şi acoperi urmele[4], este deosebit de relevant să vedem dacă ingenioasa sa construcție logică s-a manifestat vreodată efectiv în realitatea istorică: adică dacă vreun stat, sau majoritatea, sau totalitatea statelor, au evoluat *de facto* conform modelului nozickian. Fiind vorba despre o instituție atât de bine înrădăcinată în realitatea istorică, faptul că Nozick nu face nici măcar o singură referire

sau trimitere la istoria efectivă a statelor reprezintă în sine un mare defect. De fapt, nu există nici un fel de dovadă că vreun stat ar fi fost fondat, sau s-ar fi dezvoltat în maniera nozickiană. Dimpotrivă, probele istorice indică exact în direcția opusă. Într-adevăr, toate statele a căror istorie factuală este cunoscută s-au născut printr-un proces violent, de cucerire şi de exploatare; pe scurt, într-o manieră despre care Nozick însuşi ar trebui să admită că a încălcat drepturile individuale. După cum scrie Thomas Paine în *Common Sense*, referitor la originea regilor şi a statului: [232]

„Dacă am putea înlătura vălul întunecat al antichității şi dacă am putea urmări istoria [statelor] până la cea dintâi afirmare a lor, am descoperi că primul dintre ele nu este întru nimic mai bun decât capul derbedeilor dintr-o bandă pornită pe rele, ale cărui maniere sălbatice sau a cărui viclenie deosebită îi vor fi asigurat titlul de şef între tâlhari; şi care, sporindu-şi puterea şi tâlhărind pe o scară tot mai extinsă, i-a intimidat pe cei liniştiți şi lipsiți de apărare, determinându-i să-şi achiziționeze protecția prin contribuții frecvente.”[5]

Să observăm că aşa-zisul „contract”, care se iveşte la un moment dat în relatarea lui Paine, este de natura unei „protecții mafiote”, impuse coercitiv, mai degrabă decât a vreunei înțelegeri voluntare, recognoscibile ca atare de către un liberal.

Cum justificarea dată de Nozick pentru statele existente – presupunând că ele ar fi sau ar deveni minimale – se bazează pe presupusa lor imaculată concepție, şi cum nu există nici un stat care să fi fost astfel conceput, rezultă că nici unul dintre ele nu poate fi justificat, *chiar dacă* ar deveni după un timp minimal. Făcând încă un pas, putem spune că, *în cel mai bun caz*, modelul lui Nozick nu poate justifica *decât* un stat care s-a dezvoltat efectiv pe calea acestei metode, a mâinii invizibile. Prin urmare, lui Nozick îi revine sarcina de a se alătura anarhiştilor, care susțin abolirea tuturor statelor existente şi *apoi* de a se ține deoparte şi de a aştepta manifestarea presupusei sale mâini invizibile. Aşadar, singurul stat minimal pe care îl poate justifica Nozick, *în cel mai bun caz*, este unul care s-ar dezvolta pornind de la o viitoare societate anarho-capitalistă [pe calea mâinii invizibile].

În al doilea rând, *chiar dacă* un stat existent ar fi imaculat conceput, aceasta *încă* nu ar justifica actuala sa existență. O eroare fundamentală care afectează toate teoriile statului bazate pe contractul social constă în ideea că toate contractele bazate pe o promisiune sunt obligatorii şi executarea lor poate fi impusă cu forța. Prin urmare, presupunând – cu o ipoteză evident „eroică” în sine – că *toată lumea*, aflată inițal într-o stare de natură, şi-ar ceda o parte, sau toate drepturile către stat, teoreticienii contractului social consideră că această promisiune crează o obligativitate pe vecie.

Numai că teoria corectă a contractelor, denumită de Williamson Evers o teorie a „transferului de titluri”, afirmă că singurul tip de contract valid (şi prin urmare care crează o obligativitate) este acela care cedează [numai] ceva ce este efectiv *alienabil* din punct de vedere filosofic – şi că numai titlurile specifice de proprietate sunt alienabile în acest sens, făcând posesiunea lor de natură a putea fi cedată altcuiva. Pe de altă parte, *celelalte* atribute ale omului – adică proprietatea sa de sine, asupra propriei sale voințe şi asupra propriului său trup, ca şi *drepturile* asupra persoanei şi a proprietății care rezultă din această proprietate de sine – sunt „inalienabile” şi, ca atare, nu pot fi cedate prin

contracte a căror executare poate fi impusă cu forța. Aşadar, dacă nimeni nu-şi poate ceda propria voință, corpul, sau drepturile sale printr-un contract care să poată fi impus cu forța, *cu atât mai mult* el nu poate ceda personele sau proprietatea urmaşilor săi.

La acest lucru [233] se refereau Părinții Fondatori [ai statului American – n.tr.] prin conceptul de drepturi care sunt „inalienabile", sau, după cum se exprimă George Mason în Declarația Drepturilor adoptată de statul Vrginia: „Toți oamenii sunt deopotrivă liberi şi independenți prin natura lor – şi au anumite drepturi naturale inerente, de care nu-şi pot lipsi posteritatea şi pe care nu le pot retrage acesteia prin nici un fel de contract, atunci când intră în starea de societate."[6]

Astfel, am văzut că (1) nici un stat existent nu s-a bucurat de o imaculată concepție, ci dimpotrivă; (2) că, prin urmare, singurul stat minimal care ar putea fi *eventual* justificat este unul care s-ar naşte *după* ce s-a edificat o lume anarhistă bazată pe piața liberă; (3) că, de aceea, Nozick, chiar din punctul lui de vedere, ar trebui să devină anarhist şi apoi să aştepte manifestarea mâinii nozickiene invizibile şi, în fine, că (4) chiar dacă vreun stat ar fi fondat în mod imaculat, erorile teoriei contractului social ar însemna că nici unul dintre statele contemporane, nici măcar unul minimal, n-ar putea fi justificat.

Să trecem acum la examinarea stadiilor nozickiene, în particular a presupusei necesități, precum şi a modalităților prin care diversele stadii se dezvoltă, pornind de la cele care le preced. Nozick începe cu presupunerea că fiecare agenție de protecție anarhistă acționează moral şi non-agresiv, adică „încearcă cu bună credință să acționeze în limitele legii naturale după Locke"[7].

În primul rând, Nozick presupune că fiecare agenție de protecție ar solicita ca fiecare dintre clienții săi să renunțe la dreptul de retaliere (sau violență defensivă) împotriva agresiunii, refuzând să ofere protecție împotriva contra-retalierii.[8] Poate că da, poate că nu. Decizia aceasta ar fi la latitudinea diverselor agenții de protecție care ar activa pe piață – şi cu siguranță nu este una de la sine înțeleasă. Este cu siguranță posibil, dacă nu chiar probabil, ca ele să fie depăşite într-un sistem competitiv de alte agenții, care nu impun asemenea restricții clienților lor. [234]

Nozick trece apoi la o discuție a disputelor dintre clienții diferitelor agenții de protecție. El oferă trei scenarii în legătură cu posibila lor desfăşurare. Numai că două dintre acestea (şi parțial şi al treilea) implică conflicte fizice între agenții. Prima problemă este că aceste scenarii contrazic presupoziția făcută de Nozick însuşi, privind buna credință şi comportamentul non-agresiv al *ambelor* sale agenții. Într-adevăr, în orice conflict este clar că cel puțin una dintre agenții ar fi vinovată de agresiune. Mai mult, din punct de vedere economic ar fi absurd să ne aşteptăm ca cele două agenții să se lupte fizic între ele; asemenea războaie ar îndepărta clienții şi ar fi deosebit de oneroase sub aspectul finanțării. Este absurd să ne gândim că, pe piață, agențiile de protecție nu s-ar înțelege în avans asupra tribunalelor de apel sau asupra arbitrilor la care să poată apela, în vederea rezolvării oricărei dispute. Cu adevărat, una dintre părțile esențiale a serviciilor de protecție sau judiciare pe care le-ar oferi clienților săi fiecare agenție sau tribunal privat

ar fi *tocmai* stipularea prin contract a faptului că disputele vor fi încredințate unei anumite curți de apel, sau unui anumit arbitru, sau unui anumit grup de arbitri.

Haideți, aşadar, să analizăm scenariul cheie (numărul 3) al lui Nozick, în cadrul căruia, scrie el, „cele două agenții…se înțeleg să rezolve pe cale paşnică acele cazuri în legătură cu care ajung la concluzii diferite. Ele cad de acord să aleagă un al treilea judecător sau tribunal, la care să poată apela atunci când judecățile lor respective diferă şi ale cărui decizii să le respecte, ca fiind definitive. (Alternativ, ele pot stabili anumite reguli prin care să se determine cărei agenții îi revine jurisdicția, în funcție de circumstanțe.)[9]

Până aici totul este în regulă. Numai că acum urmează un salt gigantic: „Astfel se iveşte un sistem de curți de apel şi de reguli asupra cărora s-a căzut de acord….Deşi agențiile care acționează sunt diferite, există un singur sistem judiciar federal unificat, printre ale cărui componente se numără toate agentiile, fără excepție." Consider că întrebuințarea cuvântului „astfel" este total ilegitimă şi că ceea ce urmează după el este un *non sequitur*.[10] Faptul că fiecare agenție de protecție va avea aranjamente cu toate celelalte, pentru a putea supune disputele judecății unor anumite curți de apel, sau unor anumiți arbitri, *nu* implică existența unui „singur sistem judiciar federal unificat".

Dimpotrivă, ar putea foarte bine să existe – şi probabil ar exista – sute, sau chiar mii de arbitri sau de judecători de apel care ar fi selectați, şi pe care nu este cazul să-i considerăm ca făcând parte dintr-un „sistem judiciar" unificat. Nu este, de exemplu, nevoie să se aibă în vedere sau să se instituie un tribunal suprem unificat, pentru a decide asupra disputelor. Deoarece fiecare dispută are două părți participante şi numai două, nu este nevoie decât să mai existe o terță parte, judecător sau arbitru; la momentul actual, de exemplu, există în SUA peste 23.000 [235] de arbitri profesioniști – şi probabil că ar exista numeroase mii în plus, dacă actualul sistem de tribunale guvernamentale ar fi abolit. Fiecare dintre aceşti arbitri ar putea îndeplini funcția de tribunal de apel, sau de arbitraj.

Nozick pretinde că din situația de anarhie s-ar degaja inevitabil, ca şi sub acțiunea unei mâini invizibile, [câte] o singură agenție de protecție *dominantă*, în fiecare regiune teritorială, la care ar fi afiliate „aproape toate persoanele" din acea regiune. Am văzut însă că argumentul său principal pentru a ajunge la această conluzie este total greşit. Celelalte argumente ale sale în favoarea acestei propoziții sunt la fel de greşite. El scrie, de exemplu, că „spre deosebire de alte bunuri, a căror evaluare se face în mod comparativ, nişte servicii de protecție bazate pe o competiție maximală nu pot exista."[11] Cum se jusifică expresia „nu pot", care este cu siguranță foarte tare?

În primul rând, [explică Nozick], pentru că, „natura serviciilor pe care le oferă ele face ca diferitele agenții…să intre în conflict violent unele cu altele", mai degrabă decât să rivalizeze pur şi simplu pentru clienți. Am văzut însă că postularea acestui conflict este incorectă; în primul rând datorită presupunerii de bază, făcute de Nozick însuşi, că fiecare agenție acționează în mod non-agresiv şi, în al doilea rând, datorită propriului său scenariu numărul trei, conform căruia fiecare agenție va încheia înțelegeri cu celelalte, în vederea soluționării paşnice a disputelor. Cel de-al doilea argument avansat de Nozick în

favoarea acestei afirmații este că „deoarece valoarea produsului mai puțin decât maximal [adică al firmelor mai mici – n. tr] scade disproporționat, pe măsură ce crește numărul celor ce achiziționează produsul maximal [adică al firmei dominante – n.tr.], clienții nu vor alege în mod stabil bunul inferior, iar firmele rivale devin prizonierele unei spirale descendente." Dar *de ce* ar sta lucrurile astfel? Nozick face aici niște afirmații total nefondate despre mersul economic al unei piețe a serviciilor de protecție. *De ce* ar exista în domeniul firmelor de protecție asemenea „economii de scară", încât să-l determine pe Nozick să aibă impresia că ele vor duce inevitabil la câte un monopol cvasi-natural, în fiecare regiune geografică? Ideea este departe de a fi evidentă de la sine.

Dimpotrivă, toate faptele – și aici faptele empirice furnizate de istoria contemporană și de cea trecută devin din nou direct relevante – indică tocmai direcția diametral opusă. Există, după cum spuneam mai sus, zeci de mii de arbitri privați în SUA; există, de asemenea, zeci de mii de avocați și de judecători și un mare număr de agenții private de protecție, care furnizează paznici de noapte, body-guarzi, etc., fără să apară absolut nici un semn de monopol natural în domeniile acestea. De ce ar apărea el, atunci, în cazul agențiilor de protecție dintr-un regim anarhic?

Iar dacă privim la aproximațiile istorice ale sistemelor anarhice de tribunale și de agenții de protecție, constatăm din nou existența unui număr mare de probe care infirmă teza lui Nozick. Vreme de sute de ani, târgurile din Champagne au constituit principalul târg comercial internațional al Europei. Un număr de tribunale, aparținând comercianților, nobililor, Bisericii, etc., rivalizau pentru clientelă.[1] Nu numai că nu s-a ivit niciodată nici o agenție dominantă, dar toate aceste tribunale nici măcar n-au simțit [236] nevoia unor curți de apel. Vreme de o mie de ani, până la cucerirea ei de către Cromwell, vechea Irlandă s-a bucurat de un sistem alcătuit din numeroși juriști și școli de juriști, precum și din numeroase agenții de protecție, care rivalizau în cadrul anumitor regiuni geografice fără ca nici una dintre ele să devină dominantă. După căderea Romei, diversele triburi coexistente de barbari realizau în mod pașnic adjudecarea disputelor *în cadrul* fiecărei regiuni geografice, fiecare membru al unui trib căzând sub incidența propriului său sistem de drept, cu adjudecări pașnice realizate de comun acord în relațiile dintre aceste tribunale și sisteme legale. Mai mult, în vremurile noastre, caracterizate prin tehnologie modernă și transport și comunicații ieftine, ar fi chiar mai ușor ca rivalitatea agențiilor să traverseze granițele geografice; agențiile de protecție „Metropolitan", „Equitable" și „Prudential", de pildă, ar putea cu ușurință menține filiale răspândite pe un vast teritoriu geografic.

De fapt, se poate susține mult mai ușor că *asigurările* reprezintă un monopol natural, mai degrabă decât protecția, deoarece o bază mai extinsă de clienți ar tinde să reducă plățile; și cu toate acestea, este limpede că există o competiție viguroasă între companiile de asigurări, care ar fi și mai acerbă dacă n-ar fi restricționată de reglementările statale.

Teza lui Nozick, conform căreia în fiecare regiune geografică ar apărea o agenție dominantă, este, așadar, un exemplu de tentativă ilegitimă de a decide *a priori* ce s-ar întâmpla pe o piață liberă – o tentativă care contrazice flagrant cunoștințele noastre istorice și instituționale concrete. Evident că este *conceptual posibil* ca într-o anumită

regiune geografică să apară o agenție de protecție dominantă, dar lucrul acesta nu este foarte probabil. Şi, după cum subliniază Roy Childs în critica pe care i-o face lui Nozick, chiar dacă ea ar apărea, probabil că nu ar fi ca un „sistem federal unificat". Childs mai subliniază, pe bună dreptate, că nu este mai legitim să comasăm laolaltă toate serviciile de protecție şi să numim rezultatul un monopol unificat decât să comasăm laolaltă toți crescătorii şi producătorii de hrană de pe piață şi să afirmăm că *ei* formează un „sistem" colectiv, sau un „monopol" al producătorilor de alimente.[12]

Mai mult, dreptul şi statul sunt conceptual şi istoric separabile, iar dreptul s-ar dezvolta într-o societate anarhistă bazată pe piață, în absența oricărei forme de stat. Mai precis, *formele* concrete de instituții legale anarhiste – judecători, arbitri, metode procedurale pentru rezolvarea disputelor, etc. – s-ar dezvolta, într-adevăr, via unui proces de piață de tipul mâinii invizibile, în vreme ce asupra codului legal de bază (care ar cere ca nimeni să nu invadeze persoana sau proprietatea altcuiva) ar trebui să cadă de acord toate agențiile juridice [deoarece ele şi-ar recunoaşte reciproc legitimitatea pe baza acestui criteriu – n.tr.], într-un mod cu totul analog cu acela în care cădeau pe vremuri de acord judecătorii rivali să aplice şi să extindă principiile de bază ale dreptului cutumiar şi ale sistemului de *common law*.[13] Să repetăm însă că acest acord [237] nu ar implica un sistem de drept unificat, sau o agenție de protecție dominantă. Toate agențiie care ar încălca sus-pomenitul cod liberal de bază ar fi proscrise şi privite ca agresori declarați. Nozick însuşi admite că, fiind lipsite de legitimitate, asemenea agenții probabil că nu s-ar descurca prea bine într-o societate anarhistă.[14]

Să presupunem acum că s-a născut o agenție de protecție dominantă, indiferent cât de improbabil este acest lucru. Cum ne îndreptăm în cazul acesta, fără violarea drepturilor nimănui, către statul ultra-minimal al lui Nozick? Nozick scrie despre nemulțumirea agenției de protecție dominante, care îi vede pe independenți recurgând pripit şi fără discernământ la violență defensivă împotriva clienților săi, datorită procedurilor lor nesigure.[15] Oare nu s-ar cuveni ca agenția dominantă să aibă dreptul să-şi apere clienții împotriva acestor acțiuni nechibzuite? Nozick pretinde că agenția dominantă *are* dreptul de a interzice acțiunile riscante îndreptate împotriva clienților săi şi că, *prin urmare*, această interdicție dă naştere „statului ultra-minimal", în cadrul căruia o agenție le împiedică în mod coercitiv pe toate celelalte să impună cu forța respectarea drepturilor indivizilor.

Încă de la bun început se ivesc aici două probleme. În primul rând, cum rămâne cu soluționarea paşnică a disputelor, care definea scenariul numărul trei? De ce nu pot agenția dominantă şi independenții să cadă de acord, preferabil în avans, asupra arbitrării şi adjudecării disputelor dintre ei? Aha, numai că aici ne iese [din nou] în cale ciudata clauză „prin urmare" a lui Nozick, conform căreia aceste înțelegeri voluntare au fost încorporate într-un singur „sistem judiciar federal unificat". Pe scurt, dacă de fiecare dată când agenția dominantă şi independenții ajung dinainte la o înțelegere cu privire la modalitățile de rezolvare a disputelor Nozick numeşte *aceasta* „o agenție unică", atunci el exclude prin definiție soluționarea paşnică a disputelor, *altfel* decât printr-o mişcare în direcția monopolului coercitiv a statului ultraminimal.

Dar să presupunem, de dragul argumentației, că acceptăm definiția nefericită adoptată de Nozick pentru a descrie „o agenție unică”. Oare în cazul acesta agenția dominantă ar avea dreptul să-şi proscrie rivalii? Cu siguranță că nu, chiar dacă țelul ei este de a preveni conflictele. Într-adevăr, cum rămâne cu numeroasele cazuri în care independenții impun dreptatea pentru proprii lor clienți, fără a avea nimic de a face cu clienții agenției dominante? Cu ce drept imaginabil poate agenția dominantă să intervină, pentru a proscrie arbitrarea şi adjudecarea paşnică între clienții independenților înşişi, care nu au nici un impact asupra clienților *săi*?[ii] Răspunsul este că nu au absolut nici un drept, aşa încât agenția dominantă, prin proscrierea rivalilor săi, comite o agresiune împotriva drepturilor acestora şi împotriva drepturilor clienților lor actuali şi potențiali. Mai mult, după cum subliniază Roy Childs, această decizie de a impune un monopol nu este în nici un caz [238] acțiunea unei mâini invizibile; este vorba despre o decizie *conştientă* şi cât se poate de vizibilă, care trebuie tratată în consecință[16]

Agenția dominantă, pretinte Nozick, are dreptul să interzică activitățile „riscante” ale independenților. Dar atunci independenții ce drepturi au? Oare *ei* nu au dreptul să interzică activitățile riscante ale dominantei? Şi oare nu va rezulta de aici un război al tuturor împotriva tuturor, în discordanță cu scenariul numărul trei şi având necesarmente drept consecință o anumită măsură de agresiune pe parcurs, împotriva drepturilor [unor oameni]? Unde mai este, în cazul acesta, moralitatea activităților din starea de natură, pe care Nozick o presupune în permanență? Mai mult, după cum subliniază Childs, ce facem cu riscul implicat în existența unei agenții de protecție de tip monopol coercitiv?

După cum scrie Childs: „Ce rămâne pentru a-i stăvili puterea? Ce se întâmplă în situația în care ea îşi însuşeşte mai multe puteri? Deoarece deține un monopol, toate disputele privitoare la funcțiile sale sunt soluționate şi judecate exclusiv de către ea însăşi. Deoarece procedurile de cercetare penală atentă sunt costisitoare, există toate motivele să anticipăm că, în absența rivalilor, ea va deveni mai neglijentă şi, din nou, doar ea va putea evalua legitimitatea propriilor sale proceduri, după cum ne spune Nozick explicit.”[17]

În comparație cu un monopol coercitiv, agențiile aflate în competiție unele cu altele, indiferent dacă această rivalitate este reală sau potențială, nu numai că asigură o protecție de calitate ridicată la cel mai redus cost posibil, dar ele furnizează şi autenticele oprelişti şi ponderi (*checks and balances*) ale pieței, împotriva oricărei agenții care ar putea ceda tentației de a deveni o „proscrisă”, adică de a comite agresiuni împotriva persoanelor şi a proprietăților clienților săi, sau împotriva non-clienților. Dacă una dintre multe agenții devine o proscrisă, există altele în jurul ei pentru a i se opune în numele drepturilor clienților lor;[iii] dar oare cine ne va proteja de un stat, indiferent dacă acesta este ultra-minimal, sau minimal. Dacă ni se va permite să ne întoarcem din nou la experiența trecutului, analele macabre ale crimelor şi asasinatelor comise de stat de-a lungul întregii istorii nu ne pot inspira decât prea puțină încredere în natura non-riscantă a activităților *sale*. Consider că riscurile tiraniei statale sunt cu mult mai mari decât acelea corespunzătoare grijilor pe care le pot provoca una sau două proceduri nesigure ale agențiilor de protecție.

Dar aceasta nu este nici pe departe totul. Pentru că, odată ce i s-a permis [unei agenții] să treacă dincolo de protecția împotriva unui act manifest de agresiune efectivă, odată ce cineva poate utiliza forța împotriva cuiva datorită activităților sale „riscante", numai cerul mai poate furniza vreo limită şi *practic* nu mai există *nici o* limită a agresiunii împotriva drepturilor altora.[iv] Dacă permitem „fricii" cuiva de activitățile „riscante" ale celorlalți să ducă la [239] acțiuni coercitive, atunci *orice* tiranie devine justificată [pe baza decretării unilaterale, de către cel mai puternic, a situațiilor de „criză"] şi statul „minimal" al lui Nozick se transformă rapid într-un stat „maximal". Consider efectiv că nu există nici un punct limită nozickian, care să oprească drumul statului ultra-minimal al lui Nozick spre un stat maximal, totalitar. Nu există nici un punct limită pentru aşa zisa îngrădire, sau detenție preventivă. Cu siguranță că sugesia mai degrabă grotescă a lui Nozick, de „compensație" acordată sub forma unor [sejururi în] „centre de detenție concepute ca stațiuni de agrement", nu va fi în nici un caz suficientă pentru a disipa spectrul totalitarismului.[18]

Câteva exemple: Poate că cea mai numeroasă clasă criminală astăzi în SUA este cea a adolescenților negri de sex masculin. Riscul ca această clasă să comită vreo crimă este cu mult mai mare decât riscul corespunzător oricărui alt grup, definit în funcție de vârstă, sex, sau culoare. Aşa că de ce să nu-i închidem pe toți adolescenții negri de sex masculin, până când cresc destul de mari pentru ca riscul să scadă? Putem presupune, în plus, că i-am putea „compensa", în cazul acesta, oferindu-le hrană sănătoasă, îmbrăcăminte, spații de joacă şi învățându-i o meserie utilă, în lagărele de detenție concepute ca „stațiuni de agrement". Sau, dacă nu, de ce nu? Exemplu: cel mai important argument în favoarea Prohibiției [a interdicției prin lege a băuturilor alcoolice – n.tr.] a fost faptul indiscutabil că oamenii comit semnificativ mai multe delicte şi mai multe acte de neglijență pe şosele atunci când se află sub influența alcoolului, decât atunci când sunt absolut treji. Aşa că de ce să nu interzicem alcoolul şi să reducem, în felul acesta, riscurile şi teama, „compensându-le" eventual pe eventualele victime ale acestei legi cu nişte cantități gratuite, finanțate prin impozite, de suc sănătos de struguri? Sau [să punem în aplicație] infamul plan al doctorului Arnold Hutschneker, de identificare a presupuşilor viitori criminali încă de pe băncile şcolii elementare, urmată de arestarea lor, în vederea unei spălări corespunzătoare pe creier. Dacă nu, de ce nu?

În toate cazurile acestea consider că nu există decât *un singur răspuns* la întrebarea de ce nu – şi lucrul acesta n-ar trebui să-i surprindă pe libertarienii care – în principiu – cred în existența drepturilor inalienabile ale individului: şi anume, că nimeni nu are *dreptul* de a constrânge nici o persoană care nu este ea însăşi angajată într-un act *manifest* de agresiune împotriva drepturilor altora. Orice slăbire a acestui criteriu, pentru a include constrângerea împotriva „riscurilor" îndepărtate, este o sancționare a unei agresiuni impermisibile, comise împotriva drepturilor unor oameni. Orice slăbire a acestui criteriu este, mai mult, un paşaport acordat despotismului *nelimitat*. Orice stat fondat pe *aceste* principii a fost conceput, nu în mod imaculat (adică fără încălcarea drepturilor nimănui), ci printr-un act de viol sălbatic.

Astfel, chiar dacă riscurile ar fi măsurabile, chiar dacă Nozick ar fi în măsură să furnizeze un punct de reper [identificabil], dincolo de care activitățile sunt „prea" riscante, ritualul

său de trecere de la o agenție dominantă la un stat ultraminimal încă ar fi agresiv, invadator şi ilegitim. Dar, în plus față de toate acestea, după cum subliniază Childs, nu există nici o metodă de măsurare a probabilității asociate acestui „risc", ca să nu mai vorbim de frică (amândouă fiind pur subiective).[19] Singurul tip de risc care este măsurabil se manifestă în acele situații [240] în care evenimentele individuale sunt aleatoare, strict omogene şi repetate de un număr foarte mare de ori – ca la loterie sau la ruletă. În aproape toate cazurile efective de acțiune umană condițiile acestea nu sunt îndeplinite, aşa încât nu există nici un punct măsurabil de reper pentru detectarea riscului.

Ajungem astfel la extrem de utilul concept de „cuvenită asumare a riscului", datorat lui Williamson Evers. Trăim într-o lume caracterizată printr-o varietate de incertitudini şi de riscuri, ineluctabile şi nemăsurabile. Într-o societate liberă, caracterizată prin posesia deplină a drepturilor individuale de proprietate, asumarea cuvenită a riscurilor se face de către fiecare individ şi acoperă propria sa persoană şi proprietatea deținută de către el în mod legitim. Prin urmare, nimeni n-ar trebui să aibă dreptul să constrângă pe altcineva să reducă riscurile *care îl privesc*; o asemenea prezumpție agresivă constituie agresiune şi invazie şi ea trebuie oprită şi pedepsită în mod adecvat, de către sistemul legal. Desigur, într-o societate liberă toată lumea poate să ia măsuri de reducere a riscurilor fără a încălca drepturile şi proprietatea altcuiva, de exemplu contractând anumite asigurări, autoprotejându-se prin tranzacții condiționate (*hedging*), obligațiuni de asigurare însoțite de anumite clauze (*performance bonding*), etc. Dar toate acestea sunt aranjamente voluntare şi nici unul nu implică impozitare, sau vreun monopol coercitiv. Şi, după cum afirmă Roy Childs, fiecare intervenție coercitivă făcută la nivelul mecanismelor de protecție împotriva riscurilor ale pieței *îndepărtează* aceste mecanisme de la optimalitate, determinând astfel *creşterea* riscurilor pentru societate.[20]

Un exemplu în care Nozick sancționează încălcarea drepturilor de proprietate este [motivat de] preocuparea sa pentru proprietarul privat înconjurat de proprietari dușmănoşi, care nu-i permit să plece.[21] La replica libertariană, conform căreia orice proprietar rațional ar fi achiziționat *inițial* drepturi de acces de la proprietarii înconjurători, Nozick răspunde cu problema situației în care omul este înconjurat de o mulțime atât de numeroasă de dușmani încât *chiar şi cu drepturi de acces* nu se mai poate deplasa nicăieri. Dar, în cazul acesta, nu mai avem de-a face pur şi simplu cu o problemă de proprietate funciară. Nu numai într-o societate liberă, ci chiar şi acum, ce ne facem dacă un om este atât de urât de tot restul lumii încât nimeni nu face vreun schimb cu el, nici nu îi dă permisiunea să treacă pe proprietatea sa. Ei bine, în cazul acesta singurul răspuns este că aceasta este propria sa asumare cuvenită a riscurilor. Orice încercare de a sparge acest boicot voluntar prin coerciție fizică reprezintă o agresiune ilegitimă împotriva drepturilor boicotatorilor. Omul acesta ar face bine să-şi găsească nişte prieteni, sau cel puțin să-şi cumpere nişte aliați, cât mai repede cu putință.

Cum face în continuare Nozick pentru a trece de la statul său „ultra-minimal" la cel minimal? El pretinde că statul ultra-minimal are datoria morală de a-i „compensa" pe cei afectați de interdicție, pe clienții potențiali ai serviciilor independenților, prin furnizarea către ei a unor servicii de protecție, *aceasta* ducând la apariția statului „paznic de noapte", sau minimal.[22] În primul rând, [241] această decizie este tot una conştientă şi

vizibilă, ea neputând fi în nici un caz atribuită mâinii invizibile. Dar, lucru şi mai important, principiul compensației al lui Nozick se prezintă – dacă este posibil aşa ceva – şi mai deficitar, din punct de vedere filosofic, decât teoria sa a riscurilor. Deoarece, în primul rând, în teoria pedepselor compensația este pur şi simplu o metodă de a recompensa victima delictului; ea nu trebuie în nici un caz considerată ca o sancțiune morală acordată delictului ca atare.

Nozick se întreabă dacă semnificația drepturilor de proprietate este că oamenilor le este permis să comită acte invadatoare „cu condiția să compenseze persoana a cărei granițe a fost încălcată".[23] Spre deosebire de Nozick, noi trebuie să răspundem negativ, în fiecare caz. După cum afirmă Randy Barnett, în critica sa, „în ciuda principiului compensației al lui Nozick, toate încălcările drepturilor de proprietate trebuie să fie interzise. Aceasta este semnificația dreptății." Şi „în vreme ce plata voluntară a unui preț de cumpărare face ca tranzacția să fie permisibilă, compensația nu face ca agresiunea să fie permisibilă, sau justificată."[24] Drepturile nu trebuie încălcate, punct. Compensația nu este decât, pur şi simplu, o metodă de restituție, sau de pedepsire, după consumarea faptului; nu trebuie să mi se permită să invadez fără scrupule căminul cuiva şi să-i fac mobila țăndări, numai pentru că sunt pregătit să-l „compensez" după aceea.[25]

În al doilea rând, oricum nu există nici o cale pentru a afla cât anume trebuie să fie cuantumul presupusei compensații. Teoria lui Nozick depinde de ipoteza că stările de utilitate ale oamenilor sunt constante, măsurabile şi cognoscibile pentru observatorii externi – şi nici una dintre aceste premise nu este legitimă.[26] Teoria austriacă a valorii subiective ne arată că scările de utilitate ale oamenilor sunt întotdeauna supuse schimbării şi că ele nu pot fi nici măsurate, nici cunoscute de vreun observator extern. Dacă achiziționez un ziar cu 15 cenți, atunci tot ce se poate spune despre scara mea de valori este că, la momentul achiziției, ziarul valorează pentru mine mai mult decât cei 15 cenți – şi asta este totul. Evaluarea aceasta se poate modifica mâine – şi nici o altă parte a scării mele de utilități nu este câtuşi de puțin cognoscibilă de către alții. (O observație minoră: [242] Pretențioasa utilizare de către Nozick a conceptului de „curbă de indiferență" nu este nici măcar necesară, în cazul acesta, ea adăugând în plus şi alte erori suplimentare, deoarece, prin definiție, indiferența nu este *niciodată* manifestată în acțiune, în schimburile efective, fiind, de aceea, neidentificabilă şi obiectiv lipsită de sens. În plus, o curbă de indiferență postulează două axe, pe care sunt reprezentate anumite bunuri; dar *ce anume* reprezintă axele asociate aşa-zisei curbe a lui Nozick?).[27] Dar, dacă nu există nici o cale pentru a afla ce anume o va readuce pe o persoană în aceeaşi stare de satisfacție ca şi cea dinaintea oricărei modificări survenite [şi cu atât mai puțin ce anume o va aduce în starea în care s-ar fi aflat în absența modificării – n.tr.], atunci nu există nici o cale pe care un observator extern, cum ar fi statul minimal, să descopere cuantumul compensației necesare.

Şcoala de la Chicago încearcă să rezolve această problemă pur şi simplu presupunând că pierderea de utilitate a unei persoane se măsoară prin prețul monetar al pierderii; astfel, dacă cineva îmi ciopârțeşte pictura şi evaluatorii externi apreciază că puteam să o vând pentru suma de 2000 $, atunci aceasta va fi compensația adecvată pentru mine. Numai că, în primul rând, nimeni nu ştie cu adevărat care ar fi fost prețul real de piață, deoarece

prețul de mâine poate foarte bine să difere de cel de ieri şi, în al doilea rând, ceea ce este cel mai important este că ataşamentul meu psihic faţă de pictura respectivă poate valora, pentru mine, cu mult mai mult decât preţul ei monetar şi nu există *nici* o cale prin care cineva să determine care anume ar putea fi valoarea ataşamentului acesta psihic; prin *întrebare* nu putem afla nimic, deoarece nimic nu mă împiedică să mint în mod grosolan, pentru a ridica nivelul „compensației".[28]

În plus, Nozick nu spune nici un cuvânt despre compensația datorată de agenția dominantă *propriilor* săi clienți, datorită blocării posibilității *lor* de a-şi mai putea transfera achizițiile [de servicii de protecție] către agențiile rivale. Însă posibilitățile lor sunt blocate coercitiv şi, mai mult, este foarte plauzibil ca ei să perceapă beneficiul de care se bucurau datorită stavilei competitive existente în calea posibilelor impulsuri tiranice ale agenției dominante. Dar *cum* ar putea fi determinat cuantumul unei astfel de compensații? Şi apoi, în afară de faptul că Nozick uită de compensația datorată clienților dezavantajați ai agenției dominante, cum rămâne cu anarhiştii convinşi, din starea de natură anarhistă? Cum rămâne cu trauma suferită de ei, văzând emergența, care este departe de a fi imaculată, a statului? Oare *ei* vor primi vreo compensație, pentru oroarea de a vedea naşterea statului? Şi *cât* anume să fie cuantumul acesteia? De fapt, existența fie şi a unui *singur* anarhist fervent, care ar fi cu *neputință* de compensat pentru trauma psihică pe care i-o provoacă emergența statului, este suficientă pentru a pulveriza aşa-zisul model [243] non-invaziv al lui Nozick, privind originea statului minimal. În cazul acestui anarhist absolutist, nici un cuantum de compensație n-ar fi suficient pentru a-i potoli durerea.

Ajungem astfel la o altă carență a schemei nozickiene: faptul curios că agenția dominantă nu plăteşte compensația în bani gheață, ci printr-o extindere a serviciilor sale uneori dubioase, la clienții altor agenții. Şi cu toate acestea, adepții principiului compensației au demonstrat că *banii gheață* – care le permit beneficiarilor libertatea de a cumpăra orice doresc – sunt cu mult preferabili oricărei compensații în natură. Numai că Nozick, postulând că extensia protecției este o formă de compensație, nu ia nici o clipă în considerație alternativa plăților în bani. În realitate, din perspectiva anarhistului, această formă de „compensație" – care constă tocmai în instituția statală – este cu adevărat sinistră şi ironică.

După cum subliniază energic Childs, Nozick „doreşte să ne interzică să apelăm la orice agenție din mulțimea agențiilor rivale, cu excepția agenției de protecție dominante. Ce este el dispus să ne ofere drept *compensație* pentru această interdicție? Generozitatea sa întrece orice aşteptări. Nu ne va oferi nici mai mult, nici mai puțin, decât *statul*. Dați-mi voie să fiu primul care respinge în mod public această ofertă, atât de generoasă. Însă… problema este că nu o *putem* respinge. Ea ne este băgată pe gât, indiferent dacă ne place sau nu, indiferent dacă dorim sau nu să acceptăm statul pe post de compensație.[29]

Mai mult, nu există absolut nici o garanție, nici măcar din perspectiva lui Nozick însuşi, că statul minimal îi va compensa pe toți în mod uniform, aşa cum pretinde că va face; este desigur total improbabil ca scările valorice ale tuturor să fie identice. Dar, în cazul acesta, *cum* se vor putea descoperi deosebirile şi cum se vor achita diferențele?

Chiar şi dacă ne limităm la persoanele compensate de Nozick – foştii sau actualii clienţi potenţiali ai firmelor rivale – oare *cine* sunt ei? Cum ar putea fi ei identificaţi? Fiindcă, dacă ne luăm după criteriile lui Nozick însuşi, *numai* acestor clienţi actuali sau potenţiali li se cuvine o compensaţie. Dar cum putem distinge, aşa cum este necesar pentru o compensaţie adecvată, între cei ce au fost lipsiţi de agenţiile independente dorite de ei şi cărora li se cuvine, de aceea, compensaţie şi cei care nu i-ar fi patronat oricum pe independenţi – şi cărora, de aceea, nu li se cuvine compensaţie. Nefăcând astfel de distincţii, statul minimal al lui Nozick nu acordă compensaţii adecvate, nici măcar conform propriilor sale criterii.

Childs mai face o observaţie excelentă referitoare la forma specifică de compensaţie prescrisă de Nozick. Este vorba de consecinţele nefaste pentru statul minimal [244] ale faptului că plata compensaţiilor acestea va ridica în mod necesar costurile şi, prin urmare, preţurile solicitate de agenţia dominantă.

După cum explică Childs, „dacă statul minimal trebuie să protejeze pe toată lumea, chiar şi pe cei care nu pot să plătească – şi dacă mai trebuie să compenseze un alt grup pentru că i-a interzis acţiunile sale riscante, atunci aceasta trebuie să însemne că îi va pune pe clienţii săi iniţiali să plătească mai mult decât ar fi făcut-o în cazul statului ultra-minimal. Dar lucrul acesta va augmenta, ipso facto, numărul celor care, datorită curbelor cererii lor, ar fi ales agenţii non-dominante…mai degrabă decât să aleagă agenţia dominantă–transformată în stat ultra-minimal–transformată în stat minimal. Oare înseamnă aceasta că statul minimal trebuie să-i protejeze şi pe ei gratuit, sau să-i compenseze pentru că le interzice să se reorienteze spre alte agenţii? Dacă face lucrul acesta, atunci, din nou, trebuie fie să augmenteze preţurile practicate faţă de clienţii care-i rămân, fie să-şi restrângă serviciile. În ambele cazuri, aceasta produce din nou un grup care, dată fiind natura şi configuraţia curbelor cererii lor, ar fi ales agenţiile non-dominante, mai degrabă decât pe cea dominantă. Aşadar trebuie compensaţi aceşti oameni? Dacă da, atunci procesul continuă, până în momentul în care nimeni, cu excepţia câtorva bogătaşi fanatici, adepţi ai statului minimal, nu va mai fi dispus să plătească pentru nişte servicii drastic reduse. Dacă se întâmplă lucrul acesta, avem toate motivele să credem că statul minimal va fi aruncat la coşul invizibil de gunoi al istoriei în foarte scurt timp, ceea ce şi merită – îmi îngădui să sugerez – cu vârf şi îndesat.[30]

O chestiune tangenţială dar importantă referitoare la compensaţie: adoptând nefericitul „proviso” al lui Locke, privitor la aproprierea originară a drepturilor de proprietate asupra pământului neutilizat, Nozick declară că nimeni nu-şi poate apropria pământ neutilizat, dacă restul populaţiei care mai doreşte acces la pământ „se va afla într-o situaţie mai puţin avantajoasă”.[31] Numai că, din nou, cum putem şti dacă aceşti oameni sunt sau nu într-o situaţie mai puţin avantajoasă? În fond, clauza lui Locke ar putea duce la scoaterea în afara legii a *oricărei* proprietăţi private asupra pământului, deoarece se poate întotdeauna spune că reducerea pământului disponibil îi lasă pe toţi cei rămaşi, care şi-ar fi putut apropria pământ, într-o situaţie mai puţin avantajoasă. De fapt, nu există nici o modalitate de a măsura sau de a şti când sunt aceşti oameni într-o situaţie mai puţin avantajoasă şi când nu. Şi chiar dacă se află într-o situaţie mai puţin avantajoasă, consider că şi aceasta face parte din cuvenita asumare de către ei a riscurilor. Fiecare om ar trebui

să aibă dreptul să-şi aproprieze pământ în prealabil neutilizat, sau alte resurse, pentru a le transforma în proprietatea sa. Dacă situaţia nou-veniţilor este mai puţin avantajoasă, ei bine, aceasta este cuvenita lor asumare a riscurilor, în această lume liberă şi incertă. Nu mai există o imensă frontieră [n.tr. a pământului neapropriat] în Statele Unite şi nu are rost să ne lamentăm datorită lucrului acesta. De fapt, putem, în general, să dobândim oricât de mult „acces" dorim la aceste resurse, dacă achităm un preţ al lor, stabilit pe piaţă; însă chiar şi dacă proprietarii ar [245] refuza să vândă sau să închirieze, într-o societate liberă ei ar trebui să se bucure de acest drept. Chiar şi Locke poate să greşească uneori.[32]

Ajungem, astfel, la o altă premisă cheie pe care se bazează prezumpţia lui Nozick de a considera că are dreptul să proscrie activităţile riscante: afirmaţia sa că nimeni nu are dreptul să se angajeze în activităţi sau în schimburi „neproductive" (printre care se numără şi cele riscante) şi că, de aceea, acestea pot fi în mod legitim interzise.[33] Într-adevăr, Nozick admite că, dacă activităţile riscante ale celorlalţi ar fi legitime, atunci interzicerea lor şi compensaţiie n-ar fi valide şi că, în acest caz, am fi „obligaţi, pe de altă parte, să negociem cu ei un contract, prin care ei să cadă de acord să nu comită respectivul act riscant. De ce nu este necesar să le oferim un stimulent, sau să-i angajăm, sau să-i mituim, pentru a-i determina să se abţină de la actul în chestiune?"[34] Pe scurt, dacă n-ar exista teoria eronată a lui Nozick referitoare la activităţile „neproductive", atunci el ar trebui să admită dreptul oamenilor de a se angaja în astfel de activităţi, principiile interzicerii riscurilor şi al compensaţiei ar cădea la pământ – şi nici statul său ultraminimal, nici cel minimal, nu ar mai avea nici o justificare.

Ajungem acum la ceea ce s-ar putea numi principiul lui Nozick al „morţii subite". Într-adevăr, criteriul său de identificare a schimburilor „productive" este unul conform căruia fiecare parte la schimb se află într-o situaţie mai bună decât dacă partea cealaltă nu ar exista deloc; în vreme ce pentru schimburile „neproductive" criteriul este unul conform căruia fiecare parte la schimb s-ar afla într-o situaţie mai bună dacă partea cealaltă ar muri subit.[35] Astfel, „dacă te plătesc pentru ca să nu-mi aduci prejudicii, atunci eu nu câştig nimic de care nu m-aş bucura dacă fie tu n-ai exista deloc, fie ai exista fără să ai nimic de-a face cu mine."[36] „Principiul compensaţiei" al lui Nozick afirmă că o activitate „neproductivă" poate fi interzisă, dacă persoana care o efectuează este compensată cu cuantumul beneficiului pe care este silită să-l piardă, datorită impunerii interdicţiei.

Să vedem acum cum aplică Nozick criteriile sale, al „neproductivităţii" şi al compensaţiei, la problema şantajului.[37] Nozick încearcă să [246] reabiliteze proscrierea şantajului, afirmând că aşa-numitele contracte „neproductive" ar trebui să fie considerate ilegale şi că un contract de şantaj este neproductiv, deoarece şantajatul este într-o situaţie mai proastă datorită însăşi existenţei şantajistului.[38] Pe scurt, dacă şantajistul Smith ar muri subit, atunci situaţia lui Jones (şantajatul) ar fi mai bună. Sau, altfel spus, Jones nu-l păteşte pe Smith pentru ca acesta din urmă să-i amelioreze situaţia, ci pentru ca *să nu i-o facă mai rea*. Numai că cel de-al doilea caz reprezintă evident *tot* un contract productiv, deoarece situaţia lui Jones este oricum mai bună făcând schimbul, decât ar fi fost dacă schimbul nu ar fi fost făcut.

Dar teoria aceasta îl trage pe Nozick în ape cu adevărat foarte tulburi, dintre care pe unele (deşi nicidecum pe toate) le sesizează şi el. El admite, de exemplu, că motivul pentru care proscrie şantajul l-ar sili să interzică şi următorul contract: Brown se prezintă la vecinul său, Green, cu următoarea propunere: eu am intenţia să construiesc pe proprietatea mea o clădire roz aşa şi aşa (despre care ştie că Green o va detesta). Totuşi, *nu* voi construi această clădire, dacă îmi plăteşti suma de bani X. Nozick admite că şi lucrul acesta ar fi ilegal conform schemei sale, deoarece Green l-ar plăti pe Brown pentru a nu ajunge într-o situaţie mai rea, astfel încât contractul respectiv ar fi „neproductiv". În esenţă, Green s-ar afla într-o situaţie mai bună dacă Brown ar muri subit.

Numai că este dificil pentru libertarian să reconcilieze o astfel de proscriere cu vreo teorie plauzibilă a drepturilor de proprietate – şi cu atât mai puţin cu cea prezentată în volumul de faţă. Mai mult, prin analogie cu exemplul de mai sus, al şantajului, Nozick admite că ar *fi* legal, conform schemei sale, ca Green, aflând despre proiectata clădire roz a lui Brown, să vină la el şi să se ofere să-l plătească pentru a sista proiectul. Dar *de ce* ar deveni acest schimb „productiv" numai pentru că cel care a făcut oferta a fost Green?[39] Ce contează, în această situaţie, *cine* face oferta iniţială? Oare nu s-ar îmbunătăţi *şi în acest caz* situaţia lui Green, dacă Brown ar muri subit? Şi, pe de altă parte, continuând pe linia acestei analogii, oare Nozick ar *declara* ilegal ca Brown să refuze oferta lui Green, iar *apoi* să solicite o sumă de bani mai mare? De ce? Sau, încă, oare ar considera Nozick ilegal ca Brown să-i aducă în mod discret la cunoştinţă lui Green proiectul său de clădire roz, de pildă dând un anunţ publicitar despre el la ziar, trimiţându-i lui Green extrasul respectiv – şi lăsând apoi lucrurile să decurgă de la sine? Oare n-ar putea fi interpretată această acţiune ca una de curtenie? Şi de ce ar fi ilegală simpla tipărire a unui anunţ publicitar?

[247] Este evident că, pe măsură ce-i vedem implicaţiile, teoria lui Nozick devine tot mai deficitară. În plus, Nozick n-a analizat nici pe departe multiplele implicaţii ale principiului său al „morţii subite". Dacă el afirmă, aşa cum pare a face, că A îl „constrânge" pe B în mod ilegitim oridecâteori B s-ar afla într-o situaţie mai bună dacă A ar muri subit, atunci să considerăm următorul exemplu: Brown şi Green rivalizează la o licitaţie, în vederea dobândirii unei anumite picturi, pe care o doresc amândoi. Ei sunt ultimii doi clienţi rămaşi [în competiţie]. Oare n-ar fi mai bună situaţia lui Green dacă Brown ar muri subit? Oare nu înseamnă aceasta că, prin urmare, Brown îl constrânge cumva ilegal pe Green – şi nu trebuie, de aceea, interzisă prin lege participarea lui Brown la licitaţie? Sau, *per contra*, nu este cumva *Green* cel care îl costrânge în acelaşi fel pe Brown şi nu trebuie oare interzisă prin lege participarea lui *Green* la licitaţie? Dacă nu, de ce nu? Sau să presupunem că Brown şi Green rivalizează pentru mâna aceleiaşi fete. Oare nu s-ar afla fiecare dintre ei într-o situaţie mai bună dacă celălalt ar muri subit? Oare nu ar trebui, de aceea, interzisă prin lege curtarea fetei de către unul dintre ei, sau de către ambii? Ramificaţiile posibile sunt practic inepuizabile.

În plus, Nozick se afundă într-o mlaştină şi mai adâncă atunci când adaugă că şantajul este „neproductiv", deoarece proscrierea schimbului face ca una dintre părţi (şantajatul) să se afle într-o situaţie nu mai rea [decât altfel]. Dar bineînţeles că lucrul acesta este neadevărat: după cum a arătat profesorul Block, proscrierea unui şantaj înseamnă că

şantajistul nu mai are nici un stimulent să *nu* disemineze informaţia nebinevenită privitoare la partea şantajată, care până acum era secretă. Cu toate acestea, după ce afirmă de două ori că victima „nu s-ar găsi într-o situaţie mai proastă” în urma proscrierii schimburilor de tip şantaj, Nozick admite imediat şi în mod inconsecvent că „oamenii preţuiesc tăcerea şantajistului şi sunt dispuşi să plătească pentru ea.” În cazul acesta, dacă şantajistului i se interzice să încaseze un preţ pentru tăcerea sa, el nu mai este motivat să păstreze această tăcere, aşa încât plătitorul şantajului se va găsi într-adevăr într-o situaţie mai proastă, datorită interdicţiei!

Nozick adaugă, fără a-şi justifica afirmaţia, că „faptul că [şantajistul] păstrează tăcerea nu reprezintă o activitate productivă.” De ce nu? Se pare că deoarece „victimele sale s-ar afla într-o situaţie [cel puţin] la fel de bună dacă şantajistul n-ar exista deloc.” Ne întoarcem iarăşi la principiul „morţii subite”. Însă apoi, răsturnându-şi încă o dată poziţia, Nozick afirmă – contrazicând propria sa afirmaţie, conform căreia activitatea şantajistului nu este productivă, că „din perspectiva pe care am adoptat-o aici, vânzătorul unei asemenea tăceri n-ar putea solicita ca plată legitimă decât ceea ce pierde datorită tăcerii… inclusiv plăţile pe care i le-ar oferi alţii, pentru dezvăluirea informaţiei.” Nozick adaugă că, în vreme ce un şantajist are dreptul să solicite cantitatea de bani pe care i-ar fi încasat pentru dezvăluirea informaţiei, „el nu are dreptul să solicite cel mai avantajos preţ pe care l-ar fi putut obţine pentru cumpărarea tăcerii sale.”[40] [248]

Pendulând în felul acesta inconsecvent între proscrierea şantajului şi permiterea doar a unui preţ pe care şantajistul l-ar fi putut dobândi pentru vânzarea informaţiei, Nozick s-a înnămolit într-un concept neîntemeiat de „preţ just”. De ce n-ar fi licită decât solicitarea plăţilor corespunzătoare alternativei pierdute? De ce să *nu* solicite şantajistul tot ce este dispus să plătească şantajatul? Înainte de toate, ambele tranzacţii sunt voluntare şi se încadrează în sfera drepturilor de proprietate ale ambelor părţi. În al doilea rând, *nimeni nu ştie*, nici conceptual şi nici în practică, ce preţ ar fi putut obţine şantajistul pentru secretul său pe piaţă. Nimeni nu poate prezice [infailibil – n.tr.] un preţ de piaţă înaintea efectuării schimbului propriu-zis. În al treilea rând, este posibil ca şantajistul să nu câştige doar bani de pe urma schimbului; poate că el câştigă şi o satisfacţie psihică – poate că şantajatul îi displace, sau poate că îi place să comercializeze secrete şi, de aceea, poate că „realizează” de pe urma vânzării către o terţă parte mai mult decât exclusiv un venit monetar. De fapt, aici Nozick se retrage de pe poziţia sa, admiţând că şantajistul „care este *încântat* să vândă secrete poate solicita un preţ diferit.”[41] Dar, în cazul acesta, care agenţie externă de impunere a legii va fi vreodată capabilă să descopere *în ce măsură* este şantajistul încântat de dezvăluirea secretelor şi – în consecinţă – care este preţul pe care îl poate el solicita în mod legitim de la „victimă”? Mai general, este conceptual imposibil să descoperim vreodată existenţa sau intensitatea acestei satisfacţii subiective, sau a oricăror alţi factori psihici care îi pot afecta scara valorilor – şi, prin urmare, [termenii pe care îi consideră acceptabili pentru] efectuarea schimburilor.

Iar în al patrulea rând, să ne oprim la cel mai nefericit exemplu pentru Nozick: un şantajist care n-a putut obţine nici un preţ monetar în schimbul secretului său. Dar, dacă şantajul ar fi scos în afara legii, fie complet, fie în varianta bazată pe aşa-zisul „preţ just” al lui Nozick, atunci şantajistul lezat pur şi simplu ar răspândi gratuit secretele – ar ceda

pe degeaba informația („bârfa sau pălăvrăgeala” la care se referă Block). Făcând aceasta, şantajistul şi-ar exercita pur şi simplu dreptul de a-şi întrebuința corpul, în cazul de față de a-şi exercita dreptul de a vorbi liber. Nu poate exista nici un „preț just” pentru restricționarea acestui drept, deoarece el nu are nici o valoare obiectiv măsurabilă.[42] Valoarea sa este subiectivă, în funcție de şantajist, iar dreptul său nu poate fi restricționat în mod echitabil. Şi mai mult, victima cea „protejată” se află, în cazul acesta, fără îndoială într-o situație mai rea, de pe urma interzicerii şantajului.[43]

[249] Trebuie aşadar să conchidem, împreună cu teoria economică modernă, post-medievală, că *singurul* „preț just” în orice tranzacție este cel stabilit în mod voluntar de cele două părți. Mai mult şi într-un sens mai larg, trebuie să ne raliem la teoria economică modernă şi în privința etichetării *tuturor* schimburilor voluntare drept „productive” şi de natură a îmbunătăți situația ambelor părți. Orice bun sau serviciu achiziționat în mod voluntar de un utilizator sau un consumator îi aduce acestuia beneficii şi este, de aceea, „productiv” din punctul său de vedere. Prin urmare, toate tentativele lui Nozick de a justifica fie proscrierea şantajului, fie stabilirea unui fel de preț just pentru şantajist (ca şi pentru orice alte contracte prin care se vinde inacțiunea cuiva) se prăbuşesc cu totul la pământ. Dar aceasta mai înseamnă şi că tentativa sa de a justifica interzicerea *oricărui* fel de activități „non-productive” – inclusiv a celor riscante – este, de asemenea, nereuşită – şi odată cu ea eşuează, *chiar şi numai din motivul acesta*, tentativa lui Nozick de a justifica atât statul său ultra-minimal, cât şi pe cel minimal.

Atunci când aplică această teorie a activităților riscante, inducătoare de frică, „neproductive”, ale agențiilor independente, care, chipurile, ar justifica impunerea monopolului coercitiv al statului ultra-minimal, Nozick se concentrează pe aşa-zisele sale „drepturi procedurale” ale fiecărui individ, care, spune el, constau în „dreptul individului de a i se determina vina pe cea mai puțin periculoasă dintre căile recunoscute de determinare a vinei, adică pe cea care prezintă cea mai redusă probabilitate de a găsi vinovat un om inocent”.[44] Aici Nozick adaugă la obişnuitele drepturi naturale propriu zise – referitoare la utilizarea persoanei şi a proprietății legitim achiziționate, de către fiecare proprietar, fără a fi împiedicat de vreo violență – nişte aşa-numite „drepturi procedurale”, sau drepturi la anumite proceduri, în vederea determinării nevinovăției sau a vinovăției.

Dar o distincție fundamentală între drepturile autentice şi cele fictive este că cele dintâi nu necesită nici o acțiune pozitivă a nimănui, cu excepția neamestecului. Astfel, un drept la persoană şi proprietate nu depinde de timp şi loc, sau de numărul sau avuția celorlalți oameni din societate; Crusoe se poate bucura de un asemenea drept față de Vineri, la fel de bine cum se poate bucura de el şi oricine dintr-o societate industrială avansată. Pe de altă parte, un aşa numit drept „la un salariu de asigurare a traiului” este un drept fictiv, deoarece respectarea lui necesită acțiuni pozitive din partea celorlalți oameni, ca şi existența unui număr suficient de persoane cu o avuție sau un venit suficient de ridicate pentru a putea satisface asemenea pretenții. Aşadar, un astfel de „drept” nu poate fi independent de timp, loc, sau numărul şi posibilitățile celorlalte persoane din societate.

Dar este sigur că un „drept” la adoptarea unei proceduri mai puțin riscante necesită acțiuni pozitive din partea unui număr de persoane calificate suficient de mare pentru a

satisface o astfel de pretenție; prin urmare, [250] nu este vorba de un drept autentic. În plus, un astfel de drept nu poate fi dedus din dreptul de bază la proprietate de sine (*self-ownership*). Dimpotrivă, toată lumea are dreptul absolut de a-şi apăra persoana şi proprietatea împotriva invaziilor. Răufăcătorul, pe de altă parte, nu are nici un drept să-şi apere câştigurile sale oneroase. Dar procedura care va fi adoptată de fiecare grup de oameni în parte, în vederea apărării drepturilor lor – de exemplu auto-apărarea personală, sau utilizarea unor tribunale şi agenții de arbitraj – depinde de cunoştințele şi calificările persoanelor în cauză.

Probabil că o piață liberă va tinde să-i facă pe cei mai mulți oameni să decidă să se apere prin intermediul acelor instituții private şi agenții de protecție ale căror proceduri vor atrage cea mai largă aprobare din partea persoanelor din societate. Pe scurt, sunt oameni care se vor alinia la deciziile acestora deoarece reprezintă calea cea mai practică de a aproxima *cine* este nevinovat şi cine este vinovat, în toate cazurile particulare. Dar acestea sunt considerente care țin de procesul utilitarist de descoperire, pe o piață liberă, a celor mai eficiente mijloace de auto-apărare – şi ele nu implică nici un un concept eronat, de felul „drepturilor procedurale”.[45]

În fine, într-un strălucitor *tour de force*, Roy Childs, după ce arată că fiecare dintre stadiile statului lui Nozick se bazează pe câte o decizie vizibilă, mai degrabă decât pe o „mână invizibilă”, răstoarnă schema lui Nozick cu capul în jos, arătând că mâna invizibilă, *conform raționamentelor lui Nozick însuşi*, ar duce înapoi, de la statul său minimal la anarhism:

„Să presupunem”, scrie Childs, „că există statul minimal. Se naşte o agenție care copiază procedurile statului minimal, permițându-i statului să asiste la procesele şi procedurile sale, etc. În aceste condiții, nu se poate afirma nicidecum că această agenție este mai ‘riscantă’ decât statul. Dacă totuşi este prea riscantă, atunci este justificat să spunem şi despre stat că e prea riscant şi să-i interzicem activitățile, cu condiția să-i compensăm pe cei dezavantajați de această interdicție. Dacă urmăm calea aceasta, rezultatul va fi anarhia.

Dacă nu, atunci „agenția dominantă” transformată în stat se găseşte în situația de a intra în competiție cu o agenție rivală, care este în mod explicit supravegheată. Dar stați o clipă: agenția secundară rivală, cea spionată şi oprimată, constată că are posibilitatea să solicite prețuri mai reduse [251] pentru serviciile sale, deoarece statul minimal trebuie să-i compenseze pe cei care ar fi contractat cu agențiile care utilizau proceduri riscante. El trebuie, de asemenea, să suporte costurile de spionare a noii agenții.

Deoarece obligația sa de a furniza asemenea compensații nu este decât una morală, este probabil ca el să înceteze să facă acest lucru, dacă este supus la presiuni economice severe. Se pun astfel în mişcare două procese: cei care au fost compensați în prealabil, deoarece ar fi optat pentru alte agenții, mai degrabă decât pentru stat, se îmbulzesc să se înscrie la agenția independentă, reafirmându-şi, în felul acesta, vechile lor preferințe. În acelaşi timp a fost făcut încă un pas hotărâtor: cândva trufaşul stat minimal, sistând compensațiile, redevine un umil stat ultra-minimal.

Dar procesul nu poate fi oprit. Pentru a atrage spre sine clienții statului ultra-minimal, agenția independentă terbuie să dobândească o bună reputație – şi o dobândeşte. Ea oferă o mai mare varietate de servicii, caută posibilități de reducere a prețurilor şi devine, în general, o alternativă mai atractivă, lăsându-se în permanență spionată de către stat, care îi verifică procesele şi procedurile. Foarte curând alți nobili întreprinzători îi urmează exemplul. În scurt timp, cândva umilul stat ultra-minimal devine doar agenție dominantă, descoperind că celelalte agenții şi-au stabilit o remarcabilă reputație, adoptând proceduri sigure şi lipsite de riscuri, astfel încât încetează de a le mai spiona, preferând mai degrabă să poată furniza servicii mai puțin oneroase. Dar vai! În lipsa competiției, directorii săi executivi au devenit nişte grăsani inerți; calculele lor privitoare la cine trebuie protejat, cum şi prin ce alocare de resurse către ce scop…sunt afectate negativ de faptul că ei s-au sustras, în prealabil, din sfera unui sistem de prețuri de piață cu adevărat competitiv.[v] Agenția dominantă devine ineficientă, prin comparație cu noile agenții dinamice şi ameliorate.

Curând – să vezi şi să nu crezi! – simpla agenție dominantă de protecție devine doar una dintre numeroasele agenții care alcătuiesc o rețea legală de piață. Sinistrul stat minimal s-a redus, printr-o serie de paşi moralmente permisibili, care nu încalcă drepturile nimănui, la o simplă agenție între multe altele. Pe scurt, mâna invizibilă îşi ia revanşa."[46]

Câteva scurte, dar importante observații de încheiere. Ca şi toți ceilalți teoreticieni ai statului limiat şi ai sistemului laissez-faire, Nozick nu posedă nici o teorie a impozitării: cât de mare va fi ea, cine o va suporta, de ce tip va fi impozitarea, etc. De fapt, impozitarea abia dacă este pomenită în progresia stadială a lui Nozick spre statul său minimal. S-ar părea că acesta [252] n-ar putea preleva impozite decât de la clienții pe care *îi avea deja*, înainte de a deveni stat, nu şi potențialilor clienți ai agențiilor rivale. Dar este evident că statul actual impozitează *pe toată lumea*, fără niciun fel de legătură cu agențiile pe care *le-ar fi patronat* aceşti oameni – şi este într-adevăr dificil de imaginat cum ar putea el să încerce să distingă între aceste diferite grupuri ipotetice.

Tot în consens cu ceilalți colegi ai săi care susțin statul limitat, Nozick priveşte „protecția" – cel puțin cea furnizată de către statul său minimal – ca pe un singur tot omogen. Dar *câtă* protecție va fi furnizată şi care va fi costul resurselor întrebuințate? Şi după ce criterii se va decide? Fiindcă, la urma urmelor, ne putem *imagina* aproape întregul produs național fiind alocat în vederea furnizării către fiecare persoană a câte unui tanc şi un body-guard înarmat; sau, ne putem imagina un singur polițist şi un singur judecător pentru toată țara. Cine decide care va fi nivelul de protecție adoptat – şi pe baza cărui criteriu? Fiindcă, prin contrast, toate bunurile şi serviciile de pe piața liberă sunt produse pe baza cererilor relative şi a costurilor pentru consumatorii de pe piață. Dar nu există nici un asemenea criteriu pentru furnizarea protecției de către un stat minimal, sau de către orice alt fel de stat.[vi]

Mai mult, după cum arată Childs, statul minimal pe care încearcă să-l justifice Nozick este un stat aflat *în proprietatea privată* a unei firme dominante; Nozick nu oferă însă nici un fel explicație sau de justificare pentru formele moderne de votare, pentru democrație, pentru oprelişti şi contraponderi, etc.[47]

În fine, în cartea lui Nozick toată discuția despre drepturi şi guvernare este impregnată de o eroare fundamentală: aceea că, în calitate de intuiționist kantian, el *nu* are nici o teorie a drepturilor. Drepturile sunt pur şi simplu intuite pe cale emoțională, fără nici un fel de bază în legea naturală – în natura omului şi a universului. În fond, Nozick nu are nici un argument autentic pentru existența drepturilor.

Pentru a conchide: (1) nici unul dintre statele existente nu a fost conceput în mod imaculat – şi, de aceea, Nozick, pe baza propriilor sale premise, ar trebui mai întâi să pledeze pentru anarhism şi apoi să aştepte ca statul său să se dezvolte [pornind de la acesta]; (2) chiar dacă vreun stat *ar fi fost* conceput conform scenariului său, drepturile individuale sunt inalienabile şi de aceea nici unul dintre statele existente nu este justificabil; (3) fiecare pas din cadrul procesului „de tip mână invizibilă" prezentat de Nozick este greşit: procesul este cât se poate de conştient şi de vizibil, iar principiile riscului şi al compensației sunt ambele eronate şi constituie cecuri în alb acordate despotismului nelimitat; (4) nu există nici un motiv, nici măcar din perspectiva argumentelor lui Nozick însuşi, pentru ca agenția de protecție dominantă să proscrie procedurile independenților care nu le provoacă prejudicii clienților săi – şi de aceea ea nu se poate constitui într-un stat ultra-minimal; (5) teoria lui Nozick a schimburilor neproductive este greşită, aşa încât interzicerea activităților riscante cade, fie şi numai pentru acest motiv, atrăgând prin urmare şi căderea statului minimal; (6) în ciuda afirmațiilor lui Nozick, [253] nu există „drepturi procedurale" şi, de aceea, nu există nici o cale de ajungere de la teoriile sale, a riscului şi a schimburilor neproductive, la monopolul coercitiv al statului ultra-minimal; (7) nu există nici o justificare, nici măcar din perspectiva lui Nozick, pentru extragerea de impozite de către statul minimal; (8) în cadrul teoriei lui Nozick nu există nici o cale de justificare a votării sau a procedurilor democratice ale vreunui stat; (9) statul minimal al lui Nozik ar justifica şi un stat maximal, pe baza aceloraşi argumente; şi (10) singurul „proces de tipul mâinii invizibile" care există din perspectiva lui Nozick ar deplasa societatea, pornind de la statul minimal, înapoi la anarhism. Astfel, cea mai importantă tentativă din secolul acesta de respingere a anarhismului şi de justificare a statului se prăbuşeşte complet, în fiecare dintre părțile sale.

---

[1] O versiune a acestei secțiuni a apărut în Murray N, Rothbard, „Robert Nozick şi imaculata concepție a statului", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), pp. 45-57.

[2] Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974

[3] Pentru alte critici formulate la adresa lui Nozick a se vedea Randy E. Barnett, „Wither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), pp. 15-21; Roy A. Childs, Jr., „The Invisible Hand Strikes Back", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), pp. 23-33; John T. Sanders, „The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick", *Journal of Libertarian Studies* 1 (Winter 1977), pp. 35-44; Jeffrey Paul, Nozick, Anarchism, and Procedural Rights" *Journal of Libertarian Studies* 1, nr. 4 (Fall 1977), pp. 337-40; şi James Dale Davidson,

„Note on Anarchy, State, and Utopia" *Journal of Libertarian Studies* 1, nr. 4 (Fall 1977), pp. 341-48.

[4] Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 6-9.

[5] *The Complete Writings of Thomas Paine*, P. Foner, ed., New York, Citadel Press, 1945, vol. 1, p. 13.

[6] Retipărită în Robert A. Rutland, *George Mason*, Williamsburg, Virginia, Colonial Williamsburg, 1961, p. 111. Asupra invalidității ideii de alienabilitate a voinței umane a se vedea mai sus, cap. 19, n. 18. Marele *leveller* britanic Richard Overton scria, în sec. al XVII-lea:

Fiecărui individ în [stare de] natură i se dă de către natură o anumită proprietate individuală, care nu trebuie invadată sau uzurpată de către nimeni; deoarece fiecare om fiind el însuşi, este deci proprietar de sine, altfel n-ar mai putea fi el însuşi…. Al meu şi al tău nu pot exista, decât dacă este îndeplinită această condiție: Nimeni nu are putere asupra drepturilor şi a libertăților mele, iar eu nu am putere asupra drepturile şi libertăților nimănui; eu nu pot fi decât un individ, care se bucură de sine însuşi şi de proprietatea sa de sine.

Citat în Sylvester Petro, „Feudalism, Property, Praxeology", în S. Blumenfeld, ed., *Property in a Humane Economy*, LaSalle, Ill., Open Court, 1974, p. 162.

[7] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 17.

[8] Ibid, p. 15.

[9] Ibid., p. 16.

[10] Pentru o critică similară a lui Nozick, a se vedea recenzia lui Hillel Steiner în *Mind* 86, 1977, pp. 120-29.

[11]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 17.

i N.tr.: Asupra rivalității „furnizorilor de drept" în Europa medievală a se vedea îndeosebi Harold Berman, *Law and Revolution*, Harvard University Press, 1983.

[12]Roy Childs, „Invisible Hand", p. 25.

[13] Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law*, Los Angeles, Nash Publishing, 1972, şi F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

[14] Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 17. [N.tr. – Evident, nu rezultă de aici că firmele legitime competitive ar putea garanta protecție sau restituție 100% împotriva

agenţiilor ilegitime, sau gangstereşti, printre care s-ar număra probabil, cel puţin o vreme, rămăşiţe ale statelor si ale mafiilor actuale. (Nici agenţiile gangstereşti n-au oferit, unele faţă de altele, asemenea garanţii pe parcursul istoriei.) În schimb, firmele legitime ar putea furniza opţional anumite compensaţii prestabilite, în caz de pagubă suferită de clienţii lor de pe urma agenţiilor gangstereşti. Într-adevăr, chiar dacă o firmă de protecţie competitivă n-ar declanşa în general războaie împotriva agenţiilor gangstereşti, de pildă împotriva unui stat, statele ar putea fi, la rândul lor, cu uşurinţă descurajate să lanseze războaie împotriva ei (îndeosebi de ameninţarea deosebită la care s-ar expune în perpetuitate liderii statelor, în caz contrar). În aceste condiţii, valoarea asigurărilor specifice de compensaţie ar putea să reflecte costurile firmelor legitime rivale, în activitatea de prevenţie, sau (după caz) capturare şi extragere de restituţie de la răufăcătorii individuali aparţinând agenţiilor gangstereşti. Evident, credibilitatea firmei de protecţie ar presupune tratarea tuturor răufăcătorilor conform principiilor generale şi - acolo unde acestea nu determină unic soluţia problemei - conform regulilor particulare aplicabile propriilor ei clienţi care s-ar dovedi răufăcători. Aceasta explică şi de ce adesea, ca în exemplul târgurilor din Champagne, n-ar fi nevoie de mediere între firmele care-şi recunosc reciproc legitimitatea, bazată pe respectul principiilor fundamentale ale proprietăţii private. Într-adevăr, îndată ce ambele părţi recunosc agresorul, acesta ar putea fi în general judecat după regulile specifice ale firmei de arbitraj a victimei, în vederea reducerii la maximum a neplăcerilor acesteia din urmă, eventual cu asistenţa unor reprezentanţi sau observatori din partea firmei agresorului, în vederea maximizării transparenţei şi a încrederii reciproce. Cu alte cuvinte, politica uzuală a firmelor legitime competitive ar putea fi, o dată identificat cineva drept agresor, de a recunoaşte ca urmare jurisdicţia firmelor de arbitraj şi protecţie ale victimei.]

[15] Ibid., pp. 55-56.

ii N.tr.: Aici Rothbard pune implicit problema agenţiilor care nu oferă decât servicii de arbitraj între clienţii lor, sau cel puţin exclud explicit arbitrajul cu clienţii anumitor agenţii, cum ar fi cea „dominantă”. Nozick şi etatiştii n-au fost în stare să producă nici o umbră de argument, fie el şi anemic, în favoarea proscrierii acestui tip de aranjament inofensiv, care poate fi implementat *oricând şi oriunde, de azi pe mâine*, chiar de un stat gestionat de politicieni cu minime înclinaţii „liberale”. Este de prevăzut că, dacă acest lucru s-ar întâmpla în stadiul actual de decrepitudine al tuturor instituţiilor politice, costurile prohibitive, ineficacitatea şi moralitatea extrem de îndoielnică ale arbitrajului public, i-ar marginaliza foarte curând din societate, prin boicot şi ostracism non-violent, pe cei care ar mai apela la tribunalele statului. Aceasta ar dovedi, în cel mai scurt timp şi pe cale practică, statutul de ipoteză în cel mai bun caz inutilă al statului, în cadrul unui sistem de drept şi protecţie viabil şi legitim.

[16] Childs, „Invisible Hand”, p. 32

[17]Ibid., pp. 27-28.

iii N.tr: Am văzut însă mai sus că această opoziţie nu înseamnă numaidecât război convenţional cu toate agenţiile proscrise, adică şi cu toate statele. Ar fi suficientă

descurajarea războaielor provocate de aceste agenții proscrise şi comercializarea de „asigurări” împotriva acțiunilor gangstereşti specifice lor.

iv N.tr.: Lui Rothbard i se datorează sesizarea „legii agresiunii”, corelativul etico-juridic al legii praxeologico-economice a intervenționismului, a lui Ludwig von Mises. Conform acesteia din urmă, orice intervenție creează probleme care nu pot fi „rezolvate” pe linia logicii primei intervenții, decât prin noi intervenții, urmate apoi de noi probleme şi noi intervenții, într-o spirală cumulativă, care în cele din urmă duce la socialism (controlul politic total al economiei) şi la prăbuşirea sistemului de diviziune complexă a muncii, datorită imposibilității calculului economic de rentabilitate în socialism. Singura alternativă este înlocuirea completă a logicii intervenționiste cu logica laissez-faire, manifestată prin abolirea tuturor intervențiilor şi liberalizarea completă a economiei. Tot astfel, conform legii agresiunii, orice agresiune instituționalizată împotriva proprietății sau a persoanei deschide un canal de spoliere legalizată, a cărui exploatare competitivă va duce la lărgirea şi diversificarea cumulativă a rețelei canalelor de jaf şi aservire legalizate (îndeosebi prin provocarea şi exploatarea „antreprenorială” a unor „stări de criză”), până la transformarea societății în junglă şi război endemic al tuturor împotriva tuturor, sub auspiciile marelui miraj al „soluțiilor politice”. Singura alternativă este abandonarea completă a ficțiunii „statului protector” şi revenirea la ordinea naturală a proprietății private, sau a non-agresiunii. A se observa că strategia inițială de agresiune propusă de Nozick se bazează deja pe pretextul stării de „criză” provocate de „riscul” activității rivalilor.

[18]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 142 ff.

[19] Childs, „Invisible Hand”, pp. 28-29.

[20]Ibid, p. 29.

[21]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 55n.

[22] Mai mult, în cursul progresiei lui Nozick, fiecare stadiu care intervine în derivarea statului este presupus a fi moral, deoarece ea este ținută a se desfăşura fără violarea drepturilor morale ale nimănui. Prin urmare, statul ultra-minimal este presupus a fi moral. Dar, în acest caz, cum mai poate susține Nozick că statul ultra-minimal ar fi *moralmente obligat* să se transforme, în continuare, în stat minimal? Într-adevăr, dacă statul ultra-minimal n-ar face aceasta, atunci el ar fi evident imoral, în contradicție cu prsupunerea inițală a lui Nozick. Asupra acestui aspect, a se vedea R.L. Holmes, „Nozick on Anarchism”, *Political Theory* 5, 1977, p. 247ff.

[23]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 57.

[24]Barnett, „Wither Anarchy?”, p. 20.

[25] În plus, Nozick multiplică pagubele care apasă asupra victimei, prin compensarea ei numai pentru acțiunile care răspund „în mod adaptativ” la agresiune. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 58.

[26]Nozick, ibid., p. 58, postulează explicit măsurabilitatea utilităților.

[27] Îi sunt îndatorat profesorului Roger Garrison, de la departamentul de ştiințe economice al universității din Auburn, pentru această din urmă observație

[28] Mai mult, Nozick întrebuințează de asemenea şi conceptul de „costuri tranzacționale”, precum şi alte costuri, pentru determinarea căror activități pot fi interzise, corelat cu furnizarea de compensație. Dar acestă procedură este ilegitimă din acelaş motiv, anume că toate aceste costuri, tranzacționale şi de alte tipuri, sunt *subiective*, diferite pentru fiecare individ – şi nu obiective, fiind aşadar necunoscute pentru un observator extern.

[29]Childs, „Invisible Hand”, p. 27.

[30]Ibid, p. 31.

[31]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 178ff.

[32] Nozick reiterează, de asemenea, poziția lui Hayek referitoare la prețul solicitat pentru utilizarea izvorului izolat al cuiva. Ibid., p. 180. A se vedea şi pp. 220-21, mai sus.

[33]A se vedea Barnett, „Whither Anarchy?”, p. 19.

[34]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 83-84.

[35] Haideți să aplicăm conceptul lui Nozick de „schimb neproductiv” la propriul său proces de ajungere la stat. Dacă agenția de protecție dominantă n-ar exista, atunci clienții celorlalte agenții, ne-dominante, ar fi într-o situație mai bună, deoarece ei preferă să contracteze cu agențiile acestea independente. Dar, în cazul acesta, conform demonstrației furnizate de Nozick însuşi, pe baza principiului său al „morții subite”, aceşti clienți sunt victimele unui schimb neproductiv cu agenția de protecție dominantă şi au, de aceea, dreptul de a interzice activitățile agenției dominante. Pentru această strălucită observație îi sunt îndatorat Dr. David Gordon.

[36]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 84.

[37] Pentru propria noastră teorie referitoare la permisibilitatea contractelor de şantaj a se vedea mai sus, pp. 124-26.

[38]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 84-86.

[39] Nozick nu răspunde la această întrebare fundamentală; el afirmă, pur şi simplu, că acesta va fi un „schimb productiv”. Ibid., pp. 84, 240n. 16. Ironia este că se pare că Nozick a fost silit să facă această mişcare de retragere – referitoare la „productivitatea” schimbului, în cazul în care Green este cel care face oferta – de argumentele Profesorului Ronald Hamowy. Este ironic pentru că Hamowy, după cum am văzut mai sus, a furnizat o critică devastatoare şi împotriva definiției oarecum similare a coreciției furnizate de profesorul Hayek.

[40]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 85-86.

[41]Ibid., p. 86n.

[42]A se vedea Barnett, „Whither Anarchy?”, pp. 4-5.

[43] Nozick, în *Anarchy, State, and Utopia*, p. 86, adaugă eroare peste eroare, asemuindu-l pe şantajist cu o „organizație de protecție gangsterească”, sub cuvânt că, în vreme ce protecția este productivă, a vinde cuiva „simpla abținere a gangsterilor de a-i face un rău” nu este. Dar „răul” cu care amenință mafiotul nu este exercițiul libertății de a vorbi, ci o violență agresivă, iar amenințarea cu comiterea violenței agresive constituie ea însăşi agresiune. În cazul de față, diferența nu constă în falsa distincție dintre „productiv” şi „neproductiv”, ci în cea dintre „voluntar” şi „coercitiv”, sau „invadator” – care este chiar esența filosofiei libertariene.

După cum arată profesorul Block, „în cazul agresiunii se amenință cu violență agresivă – o acțiune pe care agresorul nu are nici un drept să o comită. În cazul şantajului, pe de altă parte, se ‘amenință’ cu o acțiune pe care cu siguranță că agresorul *are* dreptul să o comită: acțiunea de a ne exercita dreptul la vorbire liberă, de a bârfi despre secretele noastre.” Walter Block, „The Blackmailer as Hero”, *Libertarian Forum*, decembrie 1972, p. 3.

[44]Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, p. 96.

[45] Pentru o excelentă critică detaliată a conceptului lui Nozick de „drepturi procedurale” a se vedea Barnett, „Whither Anarchy?”, pp. 16-19. Profesorul Jeffrey Paul a arătat, la rândul său, că orice concept de „drepturi procedurale” implică un „drept” la o altă procedură de determinare a procedurilor căutate, iar acesta, la rândul lui, implică alte „drepturi” la metode de determinare a *acelor* proceduri şi aşa mai departe, într-o regresie infinită. Paul, „Nozick, Anarchism, and Procedural Rights.”

v N.tr.: De notat că Childs postulează aici numai agenții şi proceduri *non-agresive* după criteriile lui Nozick, pentru a respinge din interior raționamentul acestuia din urmă. Raționamentul său poate ilustra una dintre contribuțiile lui Murray N. Rothbard la teoria calculului economic: imposibilitatea calculelor economice de rentabilitate urmează *nu doar* confiscării *corecitive* a proprietății de către un regim socialist, ci *oricărei* centralizări a unei ramuri multistadiale, sau a unui stadiu specific de producție bazat pe diviziunea muncii, chiar şi pe cale strict non-agresivă, aşa încât aranjamentele

„monopoliste” de acest tip nu sunt viabile într-un sistem liber de diviziune intensă a muncii. Cf. Rothbard, *Man, Economy, and State*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 1993, pp. 542-550. Necalculabilitatea economică poate face la un moment dat rentabilă suportarea costurilor de rivalizare cu „monopolul” existent, fie că este vorba doar de surmontarea unor bariere economice naturale, sau – mai realist – de sfidarea pretențiilor unui monopol politic asupra agresiunii. Ultimul caz este cel al statelor istorice, bazate pe instituționalizarea agresiunii (deci cu un potențial exploatator practic nelimitat decât de posibilitatea colapsului economiei parazitate, a cărui valoare anticipată maximă actualizată se reflectă în costurile de menținere sau de obținere a puterii politice). El explică prăbuşirea pe termen lung a statelor de tip monopolist, în fața rivalității „micilor” mafioți, fără a face apel la speculațiile „filosofiei istoriei”.

[46]Childs, „Invisible Hand”, pp. 32-33.

vi N.tr.: Acest argument, corelat cu cel al rivalității dinamice pentru controlul şi exploatarea la maximum a statului, ca mijloc de spoliere legalizată, spulberă mitul posibilității limitării puterii statale. Este notabil că „părinților fondatori” ai sistemului constituțional american nu le era numaidecât accesibilă această demonstrație. Într-adevăr, ei gândeau bunurile în general – şi protecția, în particular – în maniera Smith-Ricardo-Marx, în termeni de toturi holiste, cu parametri şi costuri de producție „obiective”, sau „date”. Iar filosofia lor politică, de inspirație lockeană, deşi putea conduce până la conceptualizarea respectului reciproc pentru corp şi proprietate, ca premisă a oricărui tip de interacțiune bazat pe acord interpersonal, opozabil instituționalizării „acordurilor” smulse în condiții de *invazie* a corpului şi proprietății celuilalt, ale cărei limite sunt ipso facto *dictate unilateral*, nu este numaidecât suficientă pentru demonstrația imposibilității statului limitat. Faptul că limitele invaziei statale sunt *susceptibile de lărgire nelimitată* ține de sesizarea naturii competiției, atât pe o piață liberă, ca metodă de *descoperire* a structurii şi costurilor protecției, cât şi a celei *politice*, ca procedură de descoperire şi afirmare a celor mai diabolice scheme *de exploatare legalizată*, adică de gândirea economică modernă. Nozick şi „filosofii politici” contemporani nu se mai bucură însă de aceste scuze.